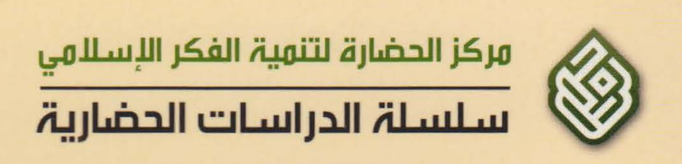


دراسات في علم الكلام الجديد

تأليف: حسن يوسفيان

ترجمة: محمد حسن زراقط

حسن يوسفيان

بدأ حسن يوسفيّان دراسة العلوم الإسلاميّة، في مهدي شهر محافظة سمنان بإيران، عام ١٩٨٣م. ثمّ التحق بالحوزة العلميّة بقم، نال شهادة الدكتوراه في علم الكلام من كليّة التربية جامعة قم، عن أطروحته حول ثنويّة الحقيقة عند ابن رشد والرشديّين. اشتغل بالتعليم والتأليف وحازت بعض كتاباته جوائز تقدير. له عدد من الكتب، منها:

- فلسفه تعليم وتربيت اسلامی، بالاشتراک، مدرسه، ١٣٩١هـ.ش.
- پژوهشی در عصمت معصومان (ع)، بالاشتراک، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، ١٣٨٨ هـ.ش.
- عقل ووحی، بالاشتراک، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، ١٣٨٦ هـ.ش.
- خرقه می آلود: نگاهی به مبانی شریعت گریزی در مکتب تصوف، طه، ١٣٩٠ هـ.ش.
- کلام جدید، هذا الکتاب، سازمان مطالعه وتدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ١٣٩١هـ.ش.
- نیاز به دین، کانون اندیشه جوان، ١٣٨٨ هـ.ش.
- انسان، راه و راهنماشناسی، بالاشتراک، موسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی، ١٣٨٨ هـ.ش.
- دوگانگی حقیقت از دیدگاه ابن رشد و ابن رشدیان، موسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی، ١٣٨٩ هـ.ش.

دراسات في علم الكلام الجديد

حسن يوسفيان

دراسات في علم الكلام الجديد





المؤلف: حسن يوسفيان
العنوان: دراسات في علم الكلام الجديد
ترجمة: محمد حسن زراقط
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
تصميم الغلاف: Only Create
الإخراج: إبراهيم شحوري
العنوان الأصلي: كلام جديد
الناشر الإيراني: سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انسانى دانشگاه ها (سمت)
الطبعة الأولى، بيروت، 2016

ISBN: 978-614-427-064-6

Studies in Modern Kalam

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
for the Development of Islamic Thought
بناية ماميا، ط5 ـ خلف الفانتازي وُرلد ـ بولفار الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب 25/55
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة النَّاشِرَيْن

الحديث عن تجديد الفكر الإسلامي عمومًا حديث قديم، ويستند دعاته، في بعض الحالات، إلى خبر ينقلونه عن النبيّ (ص). وأما البحث عن تجديد علم الكلام فقد شهد فورة كبيرة في أواخر القرن العشرين، وقد طُرِحت نظريّات عدّة في التجديد وضروراته، ومدى الحاجة إليه. وأثمرت هذه النقاشات ولادة مصطلح جديد هو مصطلح «علم الكلام الجديد»، وانقسم الباحثون حوله بين مؤيّد ومعارضٍ. واستند المعارضون إلى أنّ علم الكلام كغيره من العلوم التي يصيبها التطوّر شاء أهلها أم أبوا، فما الداعي لقصر وصف التجديد عليه دون غيره من العلوم فلماذا لا تتحوّل صفة الجديد إلى لاحقة تضاف إلى كلّ العلوم الإسلاميّة التي تدوّن في هذا العصر، وأضافوا اعتراضًا عملانيًّا هو أنّه إذا وصفنا مرحلة من مسيرة علم الكلام بالجديدة فماذا نبقي لما يأتي بعدها من المراحل؟! واستند المؤيّدون إلى حجج عدّة انتهى بعضهم إلى أنّ ما يُسمّى بعلم الكلام الجديد هو بناء ذو هندسة جديدة لا تلتقي مع علم الكلام القديم إلا في النزر اليسير من الخصائص والمقوّمات. ومن الإشكاليّات التي أثيرت حول هذا المفهوم التساؤل عن الصلة بينه وبين ما يُعرف بعلم فلسفة الدين، وهل هما علمٌ واحد، أم علمان يختلف أحدهما عن الآخر؟

ومهما يكن الأمر، وبعيدًا عن محاولة فضّ النقاش في هذه المقدمة، فـإنّ المصطلح أي «علم الكلام الجديد» اكتسب مشروعيّته ككثيرٍ من المصطلحات من كثرة استخدامه على الأقـلّ، إذا لم نقبل تبريره بوسائل أخرى. وعلى ضوء هذه المشروعيّة الاصطلاحيّة فضلًا عن أنّ الموضوعات المعالجة تحت هذا العنوان لا يُشكّ في جدّتها أو على الأقل في جدّة الزاوية التي تُعالج منها، لأجل هذا كلّه أقدم الناشران: «مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»، ومؤسسة «سمت» العلمية على التعاون في نشر هذا الكتاب ليكون فاتحة للتعاون في مشروعاتٍ علميّة أخرى يأمل الطرفان أن يكون فيها خدمة للمكتبة العربيّة الإسلاميّة.

ونشير إلى أننا في الترجمة العربية أدخلنا بعض التغييرات على الشكل الإخراجي للكتاب، فبعض المطالب التي كانت ضمن إطار في المتن أنزلناها إلى الهامش. ومن ذلك ما هو معنون في الهوامش بعنواني: «أضف إلى معارفك» و«مساحة للتأمل والتفكير».

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

مؤسسة دراسة وتدوين الكتب الجامعية للعلوم الإنسانيّة (سمت)

بيروت، 2016

المقدّمة

﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾[1].

هذا الكتاب الذي نضعه بين أيدي القرّاء المحترمين هو كتاب معدٌّ للتدريس وهو يعتمد على الطريقة البحثيّة في تحصيل المطالب التي يتصدّى لها، وموضوعه هو علم الكلام الجديد (فلسفة الدين). وما عُرِف بين المسلمين، بعلم الكلام على الأقلّ في القرن الثاني الهجريّ[2]، هو علم يتولّى شرح المعتقدات الإسلاميّة وإثباتها والدفاع عنها. وقد أخذ هذا العلم أسماء أخرى[3] غير اسم علم الكلام مثل: «الفقه الأكبر»[4] في مقابل الفقه

(1) سورة الأعراف: الآية 43.

(2) يرى بعض الباحثين أنّ مصطلح «الكلام» بدأ استعماله في عصر النبيّ (ص)؛ وذلك بالاستناد إلى بعض الأخبار التي وردت فيها هذه الكلمة. (انظر: محمد عبد الحليم، «**كلام قديم**»، في: **تاريخ فلسفه اسلامى**، ج1، ص131-133).

(3) انظر: نصير الدين الطوسي، **تلخيص المحصل**، ص1؛ ابن ميثم البحراني، **قواعد المرام في علم الكلام**، ص20؛ سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج1، ص164؛ عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام**، ص6.

(4) الأمر الذي فعله اثنان من متقدّمي فقهاء أهل السنّة هما: أبو حنيفة (ت 150هـ) ومحمد بن إدريس الشافعي (150-204هـ)، إذ عنونا كتابيهما في العقيدة بعنوان: **الفقه الأكبر**. (انظر: علي القاري القادري، **شرح الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة**؛ محمد بن يسن بن عبد الله، **الكوكب الأزهر شرح الفقه الأكبر للإمام الشافعي**). هذا وتجدر الإشارة إلى الشكّ في صحّة نسبة هذين الكتابين =

الأصغر الذي يتولّى بيان التكاليف العملية وكلّ ما يرتبط بفروع الدين، كما عُرِف بـ«علم التوحيد والصفات»، و«علم أصول الدين»، وهذه التسميات المتعدّدة تكتسب مبرّرها من الموضوعات التي يعالجها هذا العلم وهي البحث في العقيدة الإسلامية، و«أصول الدين»، وعلى رأسها مسألة التوحيد وصفات الله تعالى.

وقد ذكر الباحثون في هذا العلم والمؤرّخون له، وجوهًا عدّة لتسميته بالاسم الأكثر شهرة (علم الكلام) ومن هذه الوجوه ما يأتي:

أ - إنّ الكتب الكلامية الأولى التي دوِّنت في هذا العلم كانت تبتدئ مباحثها بعبارة: «الكلام في...» فكانوا يجعلون هذه العبارة مؤشّرًا يدلّ على بداية مبحث جديد[1].

ب - إنّ البحث في كلام الله وقدمه وحدوثه، كان من أهمّ مباحث هذا العلم وأوّلها وأكثرها إثارة للجدل والنقاش.

ج - إنّ تحصيل هذا العلم يُكْسِب صاحبه القدرة على الكلام في أمور العقيدة.

د - مسائل هذا العلم والنتائج التي يتوصّل إليها العلماء فيه تتّصف بالقوّة والمتانة فكأنّها هي الكلام لا غير.

هـ - الرأي الخامس الذي يمكن أن يُشار إليه في سبب التسمية هو أنّ علماء الدين حاولوا التأسّي بالفلاسفة، فكما إنّ الفلاسفة كان لهم

= إلى أبي حنيفة والشافعي. (انظر: حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ج2، ص1287- 1288؛ علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج1، ص238).

(1) تلاحظ هذه السمة في الكتب التي دوِّنت في القرن الرابع الهجري: أبو الحسن الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**؛ الأشعري نفسه، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**؛ القاضي أبو بكر الباقلاني، **تمهيد الأوائل**؛ القاضي عبد الجبار المعتزلي، **المغني**.

«المنطق» الذي يعدّ مقدّمة للفلسفة ومنطلقًا لها، اختاروا أن يكون لهم علم يشبه المنطق في اسمه وآثاره، فكما إنّ المنطق يعطي طالب الفلسفة القدرة على البحث والتكلّم في العقليات كذلك الكلام يعطي متعلّمه القدرة على الكلام والبحث في الشرعيّات[1].

وقد بدأ العلماء والباحثون في عصرنا هذا بإضافة صفة «جديد» على علم الكلام ما ولّد هذه العبارة: «علم الكلام الجديد». وسوف نشرح المقصود من هذا التركيب المستجدّ، ونبيّن الفرق بين علم الكلام هذا، وبين مفاهيم قد تبدو على صلة به مثل: «فلسفة الدين»، أو «اللاهوت الفلسفي» (علم الكلام الفلسفيّ)، وذلك في الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

وبعد ما قدّمناه عن تعريف المصطلح نرى من المناسب أن نبدأ في الكلام على خصوصيّات هذا الكتاب وسماته، وتقديم بعض التوصيات التي تهدف إلى حسن الاستفادة منه فنلفت عناية القارئ الكريم إلى مجموعة من الملاحظات:

1 - لا نبتغي من تدوين هذا الكتاب تدوين كتابٍ تعليميٍّ في هذه المادة الدراسيّة فحسب؛ بل نهدف إلى الإسهام في البحث العلميّ في هذا الموضوع، ومحاولة أقلمته بعد أن اصطبغ البحث فيه بصبغةٍ غربيّةٍ.

2 - تجتمع في فصول هذا الكتاب سمتان هما: الاختصار والشمول؛ بحيث يرى القارئ في طيّات الأبحاث المطروحة في هذا الكتاب ما لا يراه في كتب ودراسات مفصّلة. وقد أدّى الجمع بين الاختصار والشمول في هذا الكتاب إلى صعوبة مطالعة الكتاب للقرّاء من الطلاب الجامعيّين

---

(1) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص30؛ القاضي عضد الدين الإيجي، **المواقف**، ص8 - 9؛ سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج1، ص164-165؛ التفتازاني نفسه، **شرح العقائد النسفية**، في: **حاشية الكستلي على شرح العقائد**، ص15؛ انظر أيضًا: عبد الرحمان بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ج1، ص497.

وبخاصّة أولئك الذين لا يميّزون بين الكتاب التعليميّ وبين كتاب التعلّم الذاتي. وقد التزمنا بالجمع بين هاتين السمتين «شمول البحث» و«اختصار القول»، حتّى في المباحث الفرعيّة والهامشيّة؛ فسوف يلاحظ القارئ الكريم أنّ بعض الهوامش في الحاشية أو بعض النصوص الموضوعة في هوامش بعض الفصول، هي حصيلة ساعات من البحث مع الاستفادة من البرامج الإلكترونية المتخصّصة.

3 - سعينا قدر الإمكان لأن نحيل القارئ إلى الكتب المصنّفة من الطبقة الأولى. وقد راعينا في الإحالة من لا يعرف اللغة العربية أو غيرها فأحلنا إلى جانب الكتاب الأصلي إلى ترجمته الفارسيّة، مع الإشارة هنا إلى أنّ الإحالة إلى الترجمة لا تعني بالنسبة لنا تأييد الترجمة أو الموافقة عليها.

4- نهدف من وراء المطالب التي ميزناها في هوامش بعض الفصول إلى تشجيع الطلاب على المشاركة وتفعيل نشاطهم العلميّ. فهذه النصوص تشير أحيانًا إلى نقطة تكميليّة، وقد تكون في بعض الحالات استطرادًا، وفي حالات أخرى قد يكون الهدف منها تعميق المعرفة بما ورد في المتن. وما نتوقّعه من الأساتذة الكرام الذين يستخدمون هذا الكتاب كمقرّر دراسيٍّ أن لا يمرّوا على هذه الموادّ دون الاهتمام بها. أضف إلى ذلك أنّ هذه المواد تضفي على مطالب الكتاب مرونةً؛ إذ تعطي المدرّس فرصة الاستغناء عن بعض المطالب أو تكليف الدّارسين بمتابعتها بشكلٍ شخصيٍّ.

5- يحتاج تدريس هذا الكتاب إلى وقت يعادل أربع وحدات تعليمية على الأقلّ. ولكن يمكن للأساتذة تقدير غير ذلك بحسب المرحلة الدراسيّة التي يستخدم فيها هذا الكتاب، وبحسب الخبرة الذاتية المسبقة للطلاب.

وفي الختام أرى من واجبي أن أقدّم الشكر لكلّ من أسهم في ظهور هذا العمل وإنجازه، وبخاصّة الدكتور أحمد أحمدي، والدكتور محمود

فتحعلي، اللذين استفدت كثيرًا من ملاحظاتهما البنّاءة. كما كانت لمتابعة السيد أبي الفضل الحسني، مدير قسم تدوين الكتب الدراسيّة في «مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى» (مؤسسة الإمـام الخميني التعليميّة والبحثيّة)، وزملائه الكـرام، كما للمسؤولين المحترمين في مؤسسة «سمت» (سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انسانى دانشگاه ها) حقّ الشكر والامتنان الوافرين على الجهود التي بذلوها في سبيل إنجاز هذا العمل.

وقد طالت مدّة تأليف هذا الكتاب خمس سنوات ولو مع شيء من التوقّف الطويل أحيانًا. وقد عدّ نصف الكتاب تقريبًا (خمسة فصول من فصوله الاثني عشر) البحث الأفضل في موضوعه عام 1383هـ.ش، من قبل مؤتمر الباحثين في الأديان في إيران (كنگره دين پژوهان كشور).

وآخِر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

حسن يوسفيان

الفصل الأوّل

الدين والدراسات الدينيّة

رحم الله امرأً... علم من أين وفي أين وإلى أين[1].

تكشف دراسات العلماء عن أنّ الإنسانيّة والدين كانا عبر التاريخ توأمين، ولم يمض على الإنسان حينٌ من الدهر كان يرى أنّه في غنى عن الدين[2]. وإنّ كثيرًا من الملحدين يعترفون بأنّ «عالَمًا من دون دين» ما هو إلا حلم مستحيل المنال، وإنّ مستقبل البشريّة سوف يكون كماضيها مقرونًا بالدين والعقيدة الدينيّة. وقد شغل البحث عن هذه الظاهرة أذهان كثير من العلماء عبر التاريخ معتمدين في ذلك على العقل والنقل، وما هذا العمل العلميّ سوى محاولة من هذه المحاولات، وخطوة في هذه المسيرة الطويلة. والأمر الأهمّ الذي يستأهل أن ننطلق منه هو البحث عن تعريف الدين، وشرح بعض المصطلحات المرتبطة بالدراسات الدينية.

---

(1) وردت هذه الرواية المذكورة أعلاه بصيغة أخرى هي: «رَحِم الله امرأً... عَلم مِن أَين وإلى أَين وما الحاصلُ في البَين». (انظر: حيدر الآملي، **المقدمات من كتاب نص النصوص**، ص486، البند 1024).

(2) انظر مثلًا: ويل ديورانت، **تاريخ تمدن**، ج1، ص70؛ ساموئل كنيغ، **جامعه شناسى**، ص126؛ آنتوني گيدنز، **جامعه شناسى**، ص513؛ محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفه وروش رئاليسم**، ج5، ص3-4.

تعريف الدين

كثيرة هي الكلمات التي تستخدم في الحوارات العلمية واليوميّة؛ ولكن مع ذلك يصعب تعريفها بشكلٍ دقيق. ويقول بعض الباحثين إنّ مصطلح الدين على الرغم من كثرة استخدامه وتداوله، فإنّه يقع في رأس قائمة الكلمات التي يصعب تعريفها، لتعدّد المعاني التي قد تُراد منها، وعدم الانسجام في ما بينها أحيانًا[1]: فالإسلام من الأديان التوحيديّة التي تعتمد على الوحي وتجعل الله محورًا وأساسًا لسائر التعاليم والتشريعات؛ والمسيحية تؤكّد على التثليث (على الرغم من إصرار المسيحيّين على عدم تنافي الإيمان بالثالوث المقدّس مع التوحيد)؛ والزرادشتيّون يدافعون عن الثنويّة والاعتقاد بوجود إلهين أحدهما إله الخير والآخر إله الشرّ[2]؛ وفي بعض الفرق البوذيّة لا نجد أيّ أثر لكلمة «الله» (بالمعنى الذي تقصده الأديان من هذه الكلمة)[3]. ومن جهة أخرى يدعو أوغيست كونت (1798-1857م) إلى دين يسمّيه دين الإنسان[4]، ويرى ماركس (1818-1883م) أنّ الأديان الرائجة هي أفيون الشعوب[5]، وفي الوقت عينه يقدّم نفسه على أنّه مؤسّس دينٍ جديدٍ[6].

إنّ كثيرًا من الذين حاولوا تعريف الدين، نظروا إليه من الزاوية التي

---

(1) Stanley L. Jaki, «Science and Religion» in: The Encyclopedia of Religion, V. 13, p. 122.

(2) يرى عدد من الباحثين أنّ زرادشت نفسه، لا يعتقد سوى بوجود إله واحد هو مزدا. (محمد معين، مجموعه مقالات، ج1، ص59).

(3) William P. Alston, «Religion», in: The Encyclopedia of Philosophy, V. 7, p. 140.

(4) See: William P. Alston, «Religion, Naturalistic Reconstructions of», in: The Encyclopedia of Philosophy, V. 7, p. 145.

(5) Daniel L. Pals, Seven Theories of Religion, p. 141.

(6) انظر: ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص206-207؛ مايكل پترسون وآخرون، عقل واعتقاد دينى، ص21.

يؤمنون بها وغضّوا الطرف عن سائر الأديـان. وعلى الرغم من ذلك كلّه فإنّنا إذا أردنا تعريف الدين بشكلٍ عامٍّ (وليس الدين الحقّ الذي نؤمن به) من وجهة نظر باحثٍ في علم الأديـان، فسوف نواجه أسئلة من قبيل: هل يمكن تبنّي تعريفٍ للدين يستوعب في إطاره ودائرته الاتّجاهات والتيّارات الفكريّة التي تسمّي نفسها دينًا؟ ما هي الخصوصيّة المشتركة التي تربط وتجمع بين الأديان السماويّة التي تؤمن بالله تعالى وبين الاتّجاهات البشريّة الإنسانويّة؟ وقبل تقديم الجواب عن مثل هذه الأسئلة لعلّ من المناسب استعراض بعض تعريفات الدين عند علماء مسلمين وغير مسلمين.

1- تصنيف تعريفات الدين (من وجهة نظر شموليّة)

يمكن تصنيف تعريفات الدين بأشكال مختلفةٍ بحسب المعايير التي نعتمدها لهذا التصنيف[1]. فبعض التعريفات تنظر إلى الدين من حيث دوره وفعاليّته، وبعضها تحاول بيان ماهيّته[2]. وبعض التعريفات ترى إلى الدين على أنّه أمر شخصيّ له علاقة بصلة الإنسان بربّه؛ وثمّة تعريفات أخرى تنظر إلى الدين من منظار أوسع وترى فيه برنامج عملٍ للحياة لا يغادر صغيرة ولا كبيرةً إلا وأفتى فيها وقال(*).

---

(1) انظر: علي رضا شجاعي زند، دين، جامعه وعرفى شدن، ص8 - 81. فقد عالج الموضوع بشيء من التفصيل مع قليل من الدقّة.

(2) انظر: ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص30.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

تأمّل في بعض تعريفات الدين

بعد أن يشير جان هيك (+ 1922) إلى التعريفات: النفسية، والاجتماعيّة، والطبيعية (الماديّة)، يختار لكلٍّ منها نموذجًا يعبّر عنها:

أ- تعريف نفسيّ: «الدين هو العواطف والأحاسيس، والأعمال، والتجارب التي تعرض للأشخاص حال عزلتهم، عندما يواجهون ما يصفونه بأنّه أمرٌ إلهيٌّ» (ويليام جيمز). =

ومن جهة أخرى، فإنّ مجموعة من التعريفات التي قُدِّمت للدين حاولت أن تجمع تحت عباءتها عددًا من التيّارات والاتّجاهات المتضاربة (المؤمنة بالله، والمؤلّهة للإنسان)؛ بينما نجد أنّ تعريفات أخرى رمت إلى إخراج بعض هذه التيّارات من دائرة التعريف وحرمانها من شرف انطباق مفهوم الدين عليها. ونحن سوف نحاول في ما يأتي تصنيف تعريفات الدين وفق هذا المعيار الأخير أي الإيمان بالله وعدمه:

أ - **التعريفات الشاملة للإيمان بالله والإلحاد:** حاول بعض العلماء توسعة مصطلح الدين وإعطاءه معنًى واسعًا، يشمل حتّى تلك الاتّجاهات التي لا تطلق على نفسها اسم الدين. فالعلّامة محمّد حسين الطباطبائي (1321-1402هـ.ق.) يرى أنّ مفهوم الدين في القرآن الكريم واسع ينطبق على مجموعة التعاليم والآداب والتقاليد التي يعتمدها الإنسان في حياته؛ ولذلك يشمل مفهوم المتديّن أو صاحب الدين عنده المؤمن والكافر، بل يشمل حتّى من لا يؤمن بوجود الله أبدًا، ومثل هؤلاء لا يمكن عدّهم أشخاصًا لا دين لهم[1]. والإنسان، بحسب الطباطبائي، لا يمكن أن يحيا دون اتّباع منهجٍ محدّدٍ في حياته، والدين بحسبه، هو طريقة العيش والأسلوب الذي يعتمده الإنسان في حياته[2]. وأخيرًا الدين، بحسب الطباطبائي، هو كلّ ما اتّخذه الإنسان نمطًا للعيش ومنهجًا، سواء تلقّاه من

= ب- تعريف اجتماعيّ: «الدين هو مجموعة من المعتقدات، والآمال، والشعائر، والمؤسسات الدينية أسّسها الإنسان في المجتمعات البشريّة على اختلافها» (پارسونز).

ج- تعريف طبيعي: «الدين هو مجموعة من الأوامر والنواهي التي تقيّد حريّة عملنا بما نحن مستعدّون له» (راينباخ). (جان هيك، **فلسفه دين**، ص15).

قارن بين هذه التعريفات المتقدّمة لاكتشاف وجوه التمايز بينها.

(1) محمد حسين الطباطبائي، **قرآن در اسلام**، ص5.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **شيعه در اسلام**، ص3.

النبوّة وبواسطة الوحي، أم اخترعه وصاغه بعقله وخبرته البشريّة[1]. ولا يخفى أنّ هذا الكلام لا يعني الاعتراف بكلّ الأديان والاتّجاهات المشار إليها؛ لأنّ هذا المفهوم الواسع سوف يتعرّض للتجزئة والتصنيف إلى أديانٍ «إلهيّة» وأخرى «بشريّة»[2]، وأحيانًا إلى أديانٍ «حقّة» وأخرى «باطلة»[3].

ويرى بعض العلماء المسيحيّين أنّ دين كلّ شخصٍ هو حالة التسليم التي يعيشها الإنسان تجاه ما يرى أنّه الهدف الأسمى والأخير لحياته؛ و«المشلكة لا تكمن في عدم الدين، بل في الدين الكاذب الذي يتبنّاه الإنسان خطأ»[4].

ب - حصر التعريف بالاتّجاهات التي تؤمن بموجود فوق بشريّ: يرى بعض الباحثين والكتّاب في مجال دراسات الأديان ضرورة تضييق دائرة التعريف، بإدخال قيد الإيمان بوجود موجود فوق بشريّ[5]. وهذا المفهوم ليس بالضرورة مساويًا لمفهوم الله، ولكن على أيّ حال هو مفهوم مقوّم للدين، بحسب أصحاب هذه الرؤية. وعلى هذا الأساس يكتب جيمز جورج فريزر (1854-1941م) الإناسيّ البريطاني المعروف، فيقول: «الدين هو محاولة لاسترضاء موجودات يُعتقد أنّها أرقى من الإنسان، ويعتقد كذلك أنّ بيدها تدبير الطبيعة والحياة البشريّة»[6]. وفي تعريف آخر من هذا الطراز نلاحظ أنّ «الدين هو مجموعة من العقائد، والأعمال، والعواطف

(1) محمد حسين الطباطبائي، قرآن در اسلام، ص5.

(2) عبد الله جوادي آملي، انتظار بشر از دين، ص24-26.

(3) عبد الله جوادي آملي، شريعت در آينه معرفت، ص93.

(4) ويليام هوردرن، راهنماي الهيات پروتستان، ص148.

(5) لا ينبغي التعامل مع الكلمتين: «فوق بشريّ»، و«فوق طبيعي»، على أنّهما مترادفتان، وذلك لأنّ بعض المؤلّفين يرى أنّ بوذا بحسب إحدى الفرق البوذيّة ثيرافادا/ ثهرَوادة (**Theravada**) «يمكن عدّ بوذا موجودًا فوق بشريّ وإن لم يكن فوق طبيعيّ عندهم». (ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص25).

(6) William P. Alston, «**Religion**», in: **The Encyclopedia of Philosophy**, V. 7, p. 140.

(الفردية والجمعية)، تدور أجمعها حول مفهوم حقيقة غائيّة»[1]. ويضيف أصحاب كتاب: **عقل واعتقاد دينى** (العقل والاعتقاد الديني) إلى هذا التعريف الأخير توضيحًا لمفهوم «الحقيقة الغائيّة» أنّ هذه الحقيقة تختلف من دين إلى آخر فقد تكون «واحدة أو كثيرة»، وقد تكون «متشخّصة أو غير متشخّصة»، وقد تكون «إلهيّة أو غير إلهيّة».

ج - التعريفات التي تشمل الأديان الإلهيّة (التوحيدية وغير التوحيدية): يؤمن عدد من العلماء بأنّ الاتّجاه أو المنظومة الفكريّة التي لا تحتوي على الاعتقاد بوجود الله، لا تستحقّ إطلاق اسم الدين عليها. وعلى ضوء هذا الموقف يقول أحد علماء المسلمين:

الدين... في الاصطلاح يعني الإيمان بخالق الكون والإنسان، وبالتعاليم والأحكام العملية الملائمة لهذا الإيمان. ومن هنا، أطلقت كلمة اللادينيّين على أولئك الذين لا يؤمنون بالخالق إطلاقًا، بل يؤمنون بالصدفة والاتّفاق في خلق الظواهر الكونية، أو أنّها معلولة للتفاعلات الماديّة والطبيعية. وأمّا كلمة المتديّنين فتطلق على أولئك الذين يؤمنون بخالق الكون، وإن اختلطت معتقداتهم وممارساتهم وطقوسهم الدينيّة ببعض الانحرافات والخرافات والأساطير. وعلى هذا الأساس تنقسم الأديان التي يؤمن بها البشر إلى الأديان الحقّة والباطلة[2]...

ولا يقتصر تبنّي هذا التضييق لدائرة التعريف على المسلمين وحدهم، بل إنّ كثيرًا من العلماء الغربيّين يدخلون قيد «الإيمان بوجود الله» في تعريفاتهم؛ إذ يقول أحدهم مثلًا: الدين «هو الاعتقاد بوجود الله (أو الآلهة)

(1) مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص20.

(2) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش عقايد**، الدرس الأول، وقارن بالكتاب نفسه الترجمة العربية، ترجمة: هاشم محمد، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، طهران، 1417هـ، ص28. والنص أعلاه مقتبس من الترجمة العربية لتسهيل الرجوع إليه لقرّاء العربية. (المترجم)

المتشخّص الذي يستحقّ الطاعة العبادة»[1].

د - التعريفات الخاصّة بالأديان التوحيدية: يتبنّى أكثر العلماء المسلمين تعريفًا خاصًّا للدين لا يدخل في دائرته سوى الأديان الإلهية التوحيديّة[2]. يقول ابن ميثم البحراني (636-699 هـ.ق.) مثلًا: يطلق الدين «في العرف الشرعيّ على الشرائع الصادرة بواسطة الرسل (ع)»[3] ويتبنّى بعض علماء الشيعة والسنّة مثل هذا التعريف أيضًا إذ يفسّرون الدين بأنّه: «اسمٌ لجميع ما تعبّد الله به خلقَه وأَمَرهم بالقيام به»[4]. ومثل هذا الكلام وشبهه نراه عند كثير من علماء المسلمين إذ الدين عندهم هو ما توفّر على ركنين أساسين هما: أ- «الاعتقاد بوجود الله الواحد الجامع لجميع الصفات الكماليّة؛ ب- الركن الثاني هو: اشتمال هذا الدين على برنامج عمليّ يقود الإنسان إلى هدف محدّد (على أن يشتمل هذا البرنامج على الأخلاقيّات والأحكام الفقهيّة»[5]. ويرى بعض غير المسلمين من العلماء المختصّين في هذا الحقل من الدراسات الدينية أنّ بين الدين والاعتقاد بوجود الله علاقة وثيقة: «فالدين هو الاعتقاد بوجود إله حيّ أزليّ... حاكم على الكون وله مع الإنسان علاقات أخلاقيّة»[6].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الذين يوسّعون دائرة مفهوم الدين ويرون صدقه على كل ما يسمّونه «طريقة العيش أو منهج حياة»، تجدهم يضيّقون هذه الدائرة أحيانًا، يقول أحدهم مثلًا: «...فتبيّن أن من الواجب أن

---

(1) انظر: جان هيك، **فلسفه دين**، ص15.

(2) للاطلاع على أربعة عشر تعريفًا من هذا النوع يمكن الاطلاع على: علي رباني گلپايگاني، «**تعريف دين از نگاه دين شناسان اسلامى**» في: **كلام اسلامى**، العدد 58، ص22-25.

(3) ابن ميثم البحراني، **شرح نهج البلاغة**، ج1، ص108.

(4) الشيخ الطوسي، **التبيان**، ج3، ص434؛ ابن الجوزي، **زاد المسير**، ص183؛ الفضل بن حسن الطبرسي، **مجمع البيان**، ج3-4، ص245.

(5) محمد تقي جعفري، **فلسفه دين**، ص95.

(6) مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص18.

يتّخذ الدين، أي الأصول العلمية والسنن والقوانين العمليّة التي تضمن باتّخاذها والعمل بها سعادة الإنسان الحقيقية... وهذا هو المراد بكون الدين فطريًّا»[1]. ولسنا نقصد من هذه التعاريف التي استعرضنا بعضها بيان التعارض والتضارب بين آراء العلماء، بل إنّ هذا التعدّد والاختلاف يستند إلى أنّ بعضهم ينظر أثناء التعريف إلى «الدين المتحقّق» (مطلق الدين)، وبعضهم الآخر ينظر إلى «الدين الحق».

وعلى أيّ حال دعت الصعوبات التي تكتنف تعريف الدين من خلال الإشارة إلى العناصر المشتركة بين الأديان جميعًا، دعت هذه الصعوبات بعضَ العلماء إلى البحث عن حلٍّ آخر وهو البحث عن مجموعة من الخصائص المرنة التي ينجم عن توفّرها جميعًا أو بعضها على الأقلّ تشكّل مفهوم الدين وبها يكون قوامه[2]. ومن باب المثال يمكن الإشارة إلى أنّ بعض العلماء الغربيّين، يرون وجود ستّ خصائص، يمكن ملاحظتها في الأديان كلّها، ولو مع شيءٍ من التنوّع[3]، وهذه الخصائص أو العناصر هي: الشعائر (المراسم والعبادات)، الأساطير (القصص الرمزيّة والكنائية)، الاعتقادات، الأخلاقيّات، الأمور الاجتماعية والأمور التجريبية (المشاهدات الباطنية الوجدانية)[4]. بينما يعدّ آخرون تسعة عناصر؛ ولكن يؤكّدون عدم ضرورة اجتماعها بل يكفي في تحقّق مفهوم الدين وصدقه

---

(1) محمدحسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج16، ص193.

(2) ولجأ بعض العلماء إلى التعريف المصداقي (التعريف بالمثال)، وقالوا: «يمكن اختيار سبيل آخر لتعريف الدين، وذلك بدل أن نعمل على اختيار تعريف مبنيٍّ على الأجزاء المحدّدة للدين، لعلّ الأفضل البحث عن نماذج يقبل أتباعها أو أكثرهم على الأقلّ بأنّها دين... وعليه، فإنّ التعريف العامّ للدين هو: الأديان هي اليهوديّة، والمسيحيّة، والإسلام، والبوذيّة وغيرها من التقاليد التي تشبه نموذجًا من هذه الأديان أو أكثر من نموذجٍ». (چارلز تاليا فرّو، **فلسفه دين در قرن بيستم**، ص52-53).

(3) انظر: مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص20.

(4) Ninian Smart, **The Religious Experience**, p. 6-12.

توفّر الحدّ الأدنى الكافي منها[1]. وسوف يتّضح هذا التصوّر بعد شرحنا لنظرية التشابه العائليّ، وهو ما سوف يأتي.

2- تعريف الدين بالاعتماد على نظرية التشابه العائلي

يؤمن فيتغنشتاين (1889-1951م)، الفيلسوف النمساويّ المشهور وصاحب نظريّة التشابه العائليّ[2]، بإمكان تسمية مجموعة من الحقائق باسم واحدٍ، إذا كانت هذه الحقائق مترابطة فيما بينها، ولو لم يكن بينها وجه مشترك بعينه. وقد استفاد من كلمة مشهورة هي كلمة «اللعب» أو «اللعبة» لتوضيح نظريّته هذه.

والسؤال الذي يسعى في سبيل البحث عن جواب له هو: ما هي الخصوصيّة المشتركة التي تسمح بإطلاق مفهوم اللعبة على مجموعة من الأمور التي قد تبدو مختلفة بحسب الظاهر، فهل هي الربح والخسارة، أم استخدام الكرة، أم الفريق، أم....؟ ويرى فيتغنشتاين أنّ أيًّا من هذه الخصائص إذا وضعنا اليد عليها واستخدمناها لتعريف اللعب، سوف لن يشمل تعريفنا الألعاب التي تتوفّر فيها هذه الخصوصية. إذًا، كيف يمكن تعريف اللعب؟ الاقتراح الذي يتبنّاه فيتغنشتاين هو أن لا نبحث عن «السمة أو الوجه المشترك»، بل أن نبحث عن وجوه التشابه، فإنّ الألعاب تتشابه كما يتشابه أفراد الأسرة الواحدة. فهل ثمّة ضرورةٌ تقضي باشتراك الأقارب الذين ينتمون إلى أسرة واحدة في خصوصيّة واحدة هي لون الشعر أو

---

(1) ويليام آلستون وآخرون، دين وچشم اندازهای نو، ص26-27. وثمّة نظريّات أخرى حول أبعاد الدين. لمزيد من الاطلاع انظر:

David Wulff, **Psychology of Religion**, p. 210-214; L. B. Brown, **The Psychology of Religious Belief**, p. 75.

(2) Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, trans. by G. Anscombe, p. 32 (No. 67).

الطول أو شكل العيون أو غير ذلك؟ الجواب هو النفي، وعلى الرغم من اختلاف الخصائص من فردٍ إلى آخر، إلا أنّ الجميع مترابطون في شبكة من العلاقات.

ويوضّح الرسم البيانيّ الآتي، كيف أنّ الظواهر الخمس المفترضة، تشترك في ما بينها بثلاث خصائص على الأقلّ؛ ولكن في الوقت عينه لا نجد أيّ خصوصيّة تجمع بين الظواهر الخمس[1][*]:

1	أ	ب	ج	د	هـ
2	ج	د	هـ	و	ز
3	هـ	و	ز	أ	ب
4	ز	أ	ب	ج	د
5	ب	ج	د	هـ	و

(1) See: Robert J. Fogelin, **Wittgenstein**, p. 133.

(*) **مساحة للتفكير والتأمل**

استخدام نظرية التشابه العائلي في تعريف الدين

كيف يمكن استخدام نظرية التشابه العائلي في تعريف الدين؟(انظر: جان هيك، **فلسفه دين**، ص16–17؛ ويليام آلستون وآخرون، **دين وچشم اندازهای نو**، ص28). يمكن استبدال الأرقام المدوّنة في الرسم البياني السابق بأسماء بعض الأديان، واستبدال الحروف بأهمّ التعاليم الدينيّة (مثل الإيمان بالله والتوحيد، والمعاد، والتناسخ، والوحي..). ولسنا ندّعي أنّ هذا الأمر سهل وبسيط، ونعترف بحاجته إلى ثقافة دينيّة تسمح بمعرفة أهم التعاليم في عددٍ من الأديان؛ ولكن حاول لعلّك تكتشف بنفسك كيفية استخدام نظرية التشابه العائلي في تعريف الدين. ويمكن البدء بممارسة هذا التدريب باستخدام أمثلة بسيطة كالطاولة مثلًا، بالاستفادة من أهمّ خصائصها كالأرجل الأربع والاستدارة، والزوايا وما شابه.

3- الدين والأسئلة الإنسانية الكبرى

يظهر لنا أنّه وعلى الرغم من نظريّة التشابه العائليّ، يمكن تقديم تعريفٍ للدين ينطبق على أديان العالم كلّها[1] وذلك بأن نقول: الدين هو مجموعة من التعاليم التي تقدّم الإجابة عن أسئلة الإنسان الكبرى حول بداية الوجود ونهايته، والتي تقدّم للإنسان بعض التعاليم التي تساعده على تلمّس طريقه نحو غايات الخلق[2]. وقد تتعدّد أجوبة الأديان عن هذه الأسئلة الكبرى؛ ولكنّ النظام الفكريّ الذي يستقيل من تقديم الجواب عن هذه الأسئلة لا يستحقّ إطلاق اسم الدين عليه.

وهذا التعريف للدين مستوحًى من حديث معروف عن الإمام عليّ (ع): «رَحِم الله امرأً... علِم مِن أَين وفي أَين وإلى أَين»[3]. وهذه الأسئلة المذكورة في الحديث المشار إليه عبر مجال الزمان والمكان، وشغلت أذهان عددٍ كبيرٍ من المفكّرين وأجبرتهم على التفكير والتأمّل فيها؛ وعلى حدّ قول ألكسيس كارل (1873-1944 م) العالم الفرنسيّ الشهير:

الإنسان... يسأل نفسه عن معنى الحياة؟ ولماذا ومن أين أتى؟ ومن نحن؟ ويسأل كذلك عن مقام العقل في هذا العالم؟ ويتساءل عن الأسباب الكامنة وراء هذا الكمّ الكبير من الألم والحزن والاضطراب؟ وإذا كان لا بدّ من العودة سريعًا إلى دائرة العدم فما الفائدة من خلق الجسم بهذه

---

(1) وبالحدّ الأدنى يمكن القول إنّ هذا التعريف المشار إليه أعلاه ينطبق على جميع ما يراه علماء الأديان دينًا.

(2) وعلى حدّ تعبير أحد الكتّاب: «الدين يقدّم أجوبة عن الأسئلة التي تُطرح حول نشأة العالم، ونوع الإنسان، ومعنى الحياة والموت». (دانيل بيتس وفرد پلاگ، **انسان شناسى فرهنگى**، ص687).

(3) لم نعثر على هذا الحديث في المصادر الحديثيّة. ولكنّ بعض العلماء من الشيعة والسنّة نسبوه إلى الإمام عليّ (ع). (انظر: حيدر الآملي، **جامع الأسرار**، ص486؛ سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج1، ص158؛ ملّا صدرا، **الحكمة المتعالية**، ج1، ص22-23؛ وج 8، ص355).

الطريقة المثاليّة التي نراها ونعرفها؟ ألا تكون مفاهيم كالتضحية والإيمان والشجاعة مفاهيم غير ذات معنى؟ إلى أين نذهب بعد الموت؟ وهل تموت الروح بعد موت الجسد أم تبقى حيّةً خالدةً ولو تلاشى الجسد وتفرّقت أجزاؤه[1]؟

ويطرح بليز پاسكال (Blaise Pascal) (1623-1662م) أفكاره حول الأسئلة البنيوية للإنسان على النحو الآتي: «لقد حبوت في زاوية من زوايا هذا العالم الواسع، ولم أعلم لم أنا هنا... وكما إني لا أعلم من أين أتيت، كذلك لا أعلم إلى أين أغادر»[2]. ومثل هذه الأسئلة جرت على لسان الشاعر الأسبانيّ، أونامونو (1864-1936م) كما يأتي: «من أين أتيت وهذا العالم الذي أنا فيه أحيا من أين ظهر إلى الوجود؟ وإلى أين سوف أرحل بعد مدّة من الزمان؟ وكذلك ما هو مصير ما يحيط بي؟ ما هو الغرض والهدف من كلّ هذه الموجودات التي تحفّ بي أو تجاورني؟»[3]

ينقضي عمري بين فكرٍ في النهار وهمهمة في الليل

من أين أتيت؟ ولماذا كان المجيء؟

أسائل النفس عن سبب الغفلة عن أحوال القلب

وعن الرحيل أسأل إلى أين؟ وأين المستقرّ[4]؟

---

(1) آلكسيس كارل، **مجموعه آثار وافكار**، ص156.

(2) بليز پاسكال، **انديشه ها ورسالات**، ص315.

(3) ميگل د.ونامونو، **درد جاودانگى**، ص66.

(4) جلال الدين مولوي، **كليات شمس تبريزى**، ج2، غزل 157 (وقد ضُبِط أوّل البيت الثاني في بعض النسخ بالنحو الآتي: به چه كار آمده ام). وللشاعر اللبناني إيليّا أبو ماضي قصيدة مشهورة معروفة بقصيدة الطلاسم، يقول في بعض أبياتها: جئت لا أعلم من أين، ولكنّي أتيت، ولقد أبصرت قدّامي طريقًا فمشيت، وسأبقى ماشيًا إن شئت هذا أم أبيت، كيف جئت؟ كيف أبصرت طريقي؟ لست أدري... (المترجم)

والأمر الذي ينبغي ذكره وتأكيده قبل الختام هو أنّه لا يمكن الحكم على الأديان بالحقيّة أو بالتساوي من النظر إلى تعريفها. ثمّ إنّ «معيار حقيّة الدين» و«تساوي الأديان وعدم تساويها» هو مباحث مستقلّة ينبغي أن تُعالج في محلٍّ آخر. وإنّ بعض المشتغلين في مثل هذه الموضوعات يغفلون عن هذا الأمر، وينتقلون من تعريف الدين إلى شرح مفهومه إلى الحكم بأنّ المهمّ هو التديّن لا نوع الدين الذي نتديّن به!

فلسفة الدين والكلام الجديد

بعض ما سوف نعالجه في هذا الكتاب هو ما يعبّر عنه في كثير من الأحيان بعبارة «فلسفة الدين». وفلسفة الدين، مصطلح بدأ استخدامه بالحدّ الأدنى منذ زمان هيجل (1770-1831م) الفيلسوف الألمانيّ المشهور، وقد استخدم هذا التعبير للإشارة إلى مجموعة من المحاضرات التي تدور حول الدين[1]، ومنذ ذلك التاريخ بدأ استخدام هذا المصطلح للتعبير عن مثل هذه الأسئلة التي تُطرح حول الدين. وقد طوت هذه العبارة منذ اختراعها حتّى يومنا هذا الكثير من التحوّلات الفكريّة وصارت الآن تدلّ على، أو على الأقلّ تُستخدم[2] في: «التفكير العقلي والفلسفيّ حول الدين»[3]. ويدخل في دائرة هذا المجال العلميّ مجموعة من المسائل

---

(1) قُدِّمت هذه المحاضرات في أربع دورات (في السنوات: 1821، 1824، 1827 و1831) في جامعة برلين. (انظر:

Peter C., Hodgson (ed), **Hegel Lectures on the Philosophy of Religion,** V. 1, p. 83).

(2) يستخدم بعض الكتّاب عبارة: «philosophic study of religion»، بدل مصطلح: «philosophy of religion» انظر:

William Ernest, Hocking, **Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion.**

(3) (John Hick, **Philosophy of Religion, «Philosophical thinking about religion»**, p. 1).

والموضوعات مثل: تعريف الدين، منشأ الدين، حاجة الإنسان إلى الدين، التجربة الدينية، لغة الدين، براهين إثبات وجود الله، أدلّة المنكرين لوجود الله، مشكلة الشرّ، العقل والوحي (الإيمان)، العلم والدين، المعجزة، الدين والأخلاق، التعدّديّة الدينية، والحياة بعد الموت (خلود الروح).

يصرّ بعض الباحثين في الدين على التمايز بين فلسفة الدين وبين اللاهوت (theology) (الكلام بحسب المصطلح الإسلامي)[1] ويرون أنّ «الالتزام الدينيّ الخاصّ» و«البحث غير المحايد» من أهمّ الخصائص التي تميّز البحث اللاهوتيّ (الكلاميّ) عن البحث الفلسفي[2]. ويظهر آخرون عدم رضاهم عن حصر البحث تحت عنوان فلسفة الدين بالأديان التوحيديّة[3]. بينما لا يقبل آخرون مثل هذه القيود أو التصنيفات والحدود[4]؛ ومن هنا نرى أنّ علماء المسيحيّة يضمّنون كتبهم في فلسفة الدين البحث عن تعاليم ليس لها إلا مستند دينيّ كالبحث عن التجسّد والفداء وما شابه[5]. ويرى آخرون أنّ فلسفة الدين هي شكلٌ متطوّر من اللاهوت وصل إلى مرحلة التكامل[6]. وعلى أيّ حالٍ لا تلازم بين أن يكون المرء فيلسوف دينٍ

---

(1) تجدر الإشارة إلى أنّ مصطلح «كلام» ليس معادلًا دقيقًا لكلمة «theology». (انظر: شهرام پازوكي، «مقدمه اى در باب الهيات» ص8).

(2) See: Edgar Sheffield Brightman, **A Philosophy of Religion,** p. viii; John Hick, **Philosophy of Religion,** p. 1-2.

(3) See: Gary E. Kessler (ed.), **Philosophy of Religion,** p. xv.

(4) انظر: ديفيد پيلين، مبانى فلسفه دين، ص18؛ اچ. جي. هوبلينگ، «مفاهيم ومسائل فلسفه دين»، ص68-70؛ صادق لاريجاني، «تأملى در كلام جديد»، ص102؛

Jonathan Z. Smith (ed.), **The Harper Collins Dictionary of Religion,** p. 899.

(5) انظر كنموذج: مايكل پترسون وآخرين، عقل واعتقاد دينى: درآمدى بر فلسفه دين، ص463-475.

(6) «Philosophy of religion ... is the highest stage or form of theology». D. S. Adam, «**Theology**» in: James Hastings (ed.), **Encyclopedia of Religion and Ethics,** V. 12, p. 299.

وبين أن يكون متديّنًا، فضلًا عن توقّع انسجام نتائج أبحاثه مع المعتقدات الدينيّة لدينٍ خاصٍّ.

ويستخدم بعض المسلمين مصطلح «الكلام» للبحث عن المسائل المطروحة أعلاه، مع إضافة قيد «الجديد» للتمييز بين هذه الأبحاث وبين الأبحاث المطروحة قديمًا في التراث الإسلاميّ. ويبدو أنّ أوّل من استخدم هذا المصطلح المركّب هو العالم الهنديّ شبلي النعماني (1857-1914 م) في العالم الإسلاميّ[1]. وقد استخدمه في المجلّد الثاني من كتابه **تاريخ علم الكلام**، وتحت هذا العنوان يدرس مجموعة من التحدّيات التي كانت تواجه الدين والفكر الدينيّ في عصره. وبعده أتى الشهيد مرتضى مطهّري (1299-1358هـ.ش) وصرّح بأنّ من أهمّ واجبات العلماء المسلمين تأسيس ما سمّاه «علم الكلام الجديد» ودعاهم إلى العمل على طرح المسائل الجديدة ووضعها على بساط البحث (ومن هذه المسائل معالجة النظريّات التي تحاول تفسير منشإ الدين)، كما رأى ضرورة إعادة النظر في المسائل الكلاميّة القديمة (مثل: الوحي، والإلهام، وأدلّة إثبات وجود الله، والإمامة والقيادة) ومعالجتها على ضوء ما استجدّ من شبهات وإشكاليّات[2](*).

---

(1) ورد في محاضرة من محاضرات أحمد خان الهندي (1817-1898م): «نحن اليوم محتاجون إلى علم كلام جديد نستطيع بواسطته إمّا إثبات بطلان العلم الحديث... و وإمّا أن نثبت به أنّ نتائج العلم منسجمة تمام الانسجام مع الدين والإيمان الإسلامي». (ميان محمد شريف (تحرير)، **تاريخ فلسفه در اسلام**، ج4، ص202).

(2) مرتضى مطهري، **پيرامون جمهورى اسلامى**، ص37-39.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

الكلام الجديد أم المسائل الكلاميّة الجديدة؟

لا شكّ في أنّ علم الكلام كغيره من العلوم يمرّ بمراحل وتطرأ عليه تحوّلات تنقله من مرحلة إلى أخرى؛ [وقد التفت ابن خلدون (732-808 ق) إلى مثل هذا الاختلاف بين المتكلّمين المتقدّمين والمتأخّرين، في المنهج والمسائل التي عالجوها. =

ويستخدم بعض علماء اللاهوت المسيحيّ تعبير اللاهوت الجديد (Modern theology) للإشارة إلى الحلّة الجديدة التي لبسها علم اللاهوت في التقليد المسيحيّ، ومن أوائل من ابتكر هذا المصطلح وبدأ باستخدامه الفيلسوف الألمانيّ شلايرماخر (1768-1834م) ويُعدّ المؤسّس لهذا الاتّجاه الجديد[1]. وبالمقارنة بين هذا المصطلح ومصطلح «فلسفة الدين» نرى أنّ الأخير أكثر رواجًا، والأوّل يضمّ بين جناحيه مسائل مثل: التجربة الدينيّة، والكريستولوجيا (الأبحاث اللاهوتية التي تدور

= (انظر: **تاريخ ابن خلدون**، ج1، ص497-499)، مثلًا ثمّة مسائل مثل مسألة «كلام الله وحدوثه أو قدمه»، كانت في فترة من أكثر المسائل الكلاميّة إثارة للجدل، ثمّ خمد النقاش فيها وأعطت مكانها لغيرها من المسائل.

والتحول الكبير الذي طرأ على علم الكلام وفي ساحته طرح على أذهان العلماء سؤالًا مركزيًا هو: ما الذي استجدّ وتجدّد هل العلم نفسه؟ أم المسائل التي تعالج في رحم هذا العلم؟ وبعبارة أخرى: أيّ التعبيرين أصحّ: الكلام الجديد، أم المسائل الكلامية الجديدة؟ ترى جماعة من العلماء أنّ الصحيح هو التنظير والدفاع عن التحول الماهويّ في علم الكلام، بينما يعلن آخرون أنّهم لا يرون شيئًا تغيّر في علم الكلام سوى مسائله. (ثمّة مقالات عدّة حول هذا الموضوع في المرجع الآتي: علي اوجبي (تنظيم وتحرير)، **كلام جديد در گذر انديشه ها**؛ انظر أيضًا:

William Nicholls, Systematic and Philosophical Theology, p. 17.].

ومن وجهة النظر الثانية يضحي تعبير «علم الكلام الجديد» تعبيرًا لا يتوفّر على المبرّرات المنطقيّة التي تسمح باستخدامه؛ إلا إذا كان المقصود من صفة «الجديد» هو المسائل لا العلم نفسه. [في اللغة العربية ما يشبه هذا الأسلوب وهو وصف الشيء بصفة شيءٍ آخر له صلة به، مثلًا نقول: «زيدٌ قائمٌ»، وأحيانًا نقول: «زيدٌ قائمٌ ابوه». فالقيام في الجملة الثانية على مستوى الشكل هو صفة لزيد؛ ولكنّه في الواقع صفة لأبيه. وهنا أيضًا يمكن أن نقول الكلام الجديد، ونقصد: «كلامٌ جديدةٌ مسائلُه»].

ناقش هاتين النظريّتين قبل الرجوع إلى المصادر الأخرى التي تعالج هذا السؤال لتحاول ترجيح إحداهما على الأخرى من وجهة نظرك الأوّلية.

(1) See: B. A. Gerrish, «**Schleiermacher, Friedrich**» in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion,** V. 13, p. 108.

حول المسيح نفسه)، والأسطورة ونفيها من الكتاب المقدّس، وتقديم تفاسير جديدة لبعض التعاليم المسيحيّة القديمة مثل الوحي والخلاص والتثليث[1]. وعلى ضوء ما تقدّم يمكن القول إنّ ما يُقدَّم في بلادنا بوصفه «علم كلام جديد» هو عين ما يدرس في الغرب تحت عنوان «فلسفة الدين». وفي الختام تجدر الإشارة إلى أنّ «فلاسفة الدين» تعبير يُطلق غالبًا على الفلاسفة الناطقين باللغة الإنكليزيّة، وأمّا «علماء اللاهوت الجديد» فهو تعبير اقترن بدرجةٍ أقوى بالعلماء الناطقين باللغة الألمانيّة وانتمائهم المذهبيّ غالبًا إلى المذهب البروتستانتي[2].

1- الكلام (اللاهوت) الفلسفي

يُضاف إلى ما تقدّم أنّه ثمّة مصطلحات متداولة في الثقافة الغربية، يمكن عدّها مرادفًا بشكل أو بآخر لمصطلح «فلسفة الدين»؛ ومن هذه المصطلحات مصطلح «اللاهوت الفلسفي»[3]. فقد نشر آنتوني فلو (Antony Flew)(1923-2010م) وماك انتاير (Alasdair MacIntyre)(1929م+) كتابًا حرّراه سويًّا وذلك عام 1955، اختارا له عنوان (New Essays in Philosophical Theology) وادّعيا أنّهما استعارا هذا التعبير من بول تيليخ (Paul Tillich) (1886-1965م). ويؤكّدان في مقدمة هذا الكتاب أنّ مصطلح «فلسفة الدين» يصلح لأن يكون عنوانًا لكتابهما هذا لولا أنّه يوحي بشيء

(1) See: David F. Ford (ed.), The Modern Theologians, p. 4.

(2) مضافًا إلى شلاير ماخر، ثمّة أفراد بارزون في هذه الطائفة من العلماء منهم مثلًا: رودلف بولتمان (1884-1976م)، وبول تيليخ (1886-1965م)، وكارل بارت (1886-1968م) وإميل برونر (1889-1966م).

(3) يُستعمل هذا المصطلح أحيانًا ويراد منه العلم الذي يبحث عن وجود الله بالاعتماد على البراهين العقليّة والفلسفيّة، وفي هذا الاستعمال يكون معادلًا لمصطلح اللاهوت الطبيعي. (انظر: لئو الدرز، الهيات فلسفى توماس آكويناس، ص21 و71).

من الانسجام مع التفكير المثالي الهيجلي(1). ولم يكن هذا العالمان أوّل من استخدم هذا المصطلح، بل سبقهما إلى ذلك بعض الكتّاب الغربيّين(2) واختاروا لبعض مؤلّفاتهم عنوان اللاهوت الفلسفي.

ولا ننسَ الإشارة إلى أنّ تعبير «الكلام الفلسفي» له تاريخه في التراث الإسلاميّ؛ إذ نلاحظه عند محمد بن إسحاق بن النديم (385-438 هـ.ق) الذي يستخدم هذا التعبير للإشارة إلى علم الكلام الذي أنتجه المعتزلة(3).

2- علم الأديان (الدراسات الدينيّة)

يميل بعض الكتّاب الإيرانيّين إلى استخدام تعبيري (دين‌پژوهي/ دين‌شناسي) ويقصد بهما علم الدين أو الدراسات التي تدور حول الأديان، كمرادفات للمصطلحات التي مرّ الحديث عنها آنفًا (فلسفة الدين، الكلام جديد، اللاهوت الفلسفي، والكلام الفلسفي). والتركيب الأخير (دين شناسي) يُقصد به ما يُقصد بمصطلح فلسفة الدين، وأحيانًا تتّسع دائرته عند بعضهم لتشمل بعض الأبحاث في الدين من وجهة نظر اجتماعيّة، أو نفسيّة، أو تاريخيّة، وبالتالي ليشمل ما يعرف بـ: علم اجتماع الدين، وعلم نفس الدين، وفلسفة الدين، وتاريخ الأديان. وهذا التعبير الذي يظهر أنّه مقتبس من اللغات الأجنبيّة ولعلّه ترجمة لعبارتي (religious studies) (the (scientific) study of religion) ينقل إلى الذهن عند سماعه مفاهيم من قبيل «الدراسة المقارنة للأديان»، وهذا المعنى

(1) Antony Flew & Alasdair Macintyre, New Essays in Philosophical Theology, p. x.

(2) مثل الفيلسوف واللاهوتي الإنكليزي فردريك تننت (Frederick Robert Tennant) (1866-1957م). في كتابه الذي نشره عام 1928.

(3) محمد بن إسحاق النديم، الفهرست، ص206.

الأخير هو الـذي يتداعى إلى الذهن عند سماع هذا التعبير في التقليد الإنكليزي؛ حيث يُستخدم غالبًا بهذا المعنى[1]. وعلى أيّ حال، فإنّ حقل «الدراسات الدينية» ممتاز عن «فلسفة الدين» مولِـدًا[2]، على الرغم من وجود علاقة تبادل بين العلمين[3](*).

خلاصة الفصل

- يرى عدد من العلماء أنّ كلمة «الدين» من أكثر الكلمات تداولًا؛ ولكنّها في الوقت عينه تشير إلى حقائق متنوّعة يصعب العثور على تعريف جامع لها.
- يمكن تصنيف تعريفات الدين، وفق أسس عدّة.
- وفق أحد أسس التصنيف المعتمدة، تقع كلّ التعريفات التي ترى إلى الدين على أنّه كلّ أسلوب للحياة، وتقع في الجهة الأخرى من التصنيف

---

(1) Eric J. Sharpe, «**Comparative Religion**» in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion,** V. 3, p. 580.

(2) لمزيد من الاطلاع على هذا العلم، انظر: سيمور كين واريك شارپ، «دين پژوهی»، في: دين پژوهی، ج1، ص115-198.

(3) See: Gary E. Kessler (ed.), **Philosophy of Religion,** p. xix.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

اختيار المصطلحات بغضّ النظر عن تاريخها في التقليد الغربي

تقدّم أنّ الشهيد مطهري دعا العلماء المسلمين إلى تأسيس علم الكلام الجديد، ودعاهم إلى تضمينه مسائل ليست بالضرورة مطروحة في فلسفة الدين، أو في اللاهوت المسيحي المعاصر. هل ترى إمكان استخدام المصطلحات المتقدّمة (فلسفة الدين، الكلام الجديد، الكلام الفلسفي، اللاهوت الفلسفي، علم الأديان، الدراسات الدينيّة) على أن تطرح فيها المسائل التي تهمّ دراسة الدين في التقليد الإسلاميّ؟ إذا كان ذلك ممكنًا فأيّ هذه المصطلحات ترجّحه على إخوته؟

كلّ التعريفات التي تنظر إلى الدين من خلال أحد مصاديقه كالإسلام مثلًا.

- يعمل الباحثون في الدين، بشكلٍ عامٍّ وليس الدين الحقّ فحسب، عند إرادتهم تعريفه على الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما هي الخصوصيّة أو الخصوصيّات المشتركة التي تنطبق على كلٍّ من الأديان التوحيديّة والأديان الشركيّة، بحيث ينطبق عليها تعريف واحد جامع لها جميعًا؟

- بناءً على نظرية التشابه العائلي، لا داعي، عند تعريف الدين، إلى البحث عن الخصائص المشتركة بين جميع الأديان؛ بل يمكن جمع حقائق مختلفة بصورة شبكة وربطها في ما بينها، حتّى لو لم يكن بينها وجه مشترك.

- أحد تعريفات الدين هو: الدين مجموعة من التعاليم التي تحاول تقديم الجواب عن الأسئلة الأساس التي يواجهها الإنسان في حياته عن بداية الوجود وغايته.

- الموضوعات التي سوف تدور حولها أبحاث هذا الكتاب (منشأ الدين، حاجة الإنسان إلى الدين، التجربة الدينية، لغة الدين، العقل والوحي، الدين والأخلاق، والتعدّدية الدينية...) هي مباحث يجمعها في هذا العصر مجال علميٌّ يُسمّى فلسفة الدين. وهذا التعبير تطوّر منذ بدء استخدامه حتّى يومنا هذا ومرّ بمراحل عدّة، وأخذ أخيرًا معنى: التفكير العقلي والفلسفي حول الدين.

- يؤكّد بعض الباحثين التمايز بين فلسفة الدين وبين علم الكلام، ووجه التمايز هو في سمة الالتزام التي يتّصف بها المتكلّم، في مقابل الحياد الذي هو سمة الباحث في فلسفة الدين.

- يضيف العلماء الذين يعالجون المسائل المشار إليها أعلاه تحت عنوان «الكلام» قيد «الجديد» إلى العنوان الذي اختاروه للتمييز بين هذه

المباحث وبين علم الكلام التقليديّ.

- يستخدم بعض الكتاب المسيحيّين عبارة اللاهوت المعاصر أو الجديد للتعبير عن الوجه الجديد الذي اتّخذه علم اللاهوت في هذا العصر وما قبله بقليل؛ وما يُبحث في بلادنا تحت عنوان «علم الكلام الجديد» هو عين ما يُسمّيه الغربيّون «فلسفة الدين».

- ثمّة مصطلح آخر في الثقافة الغربية هو مصطلح «اللاهوت الفلسفي»، وكثيرًا ما يقصد به المعنى نفسه الذي يشير إليه تعبير «فلسفة الدين».

- مصطلح علم الأديان أو علم الأديان المقارن، يختلف عن فلسفة الدين مولِدًا ومنشأً، على الرغم من وجود تبادل بينه وبينها.

أسئلة أجاب عنها الفصل

1 - لماذا يشعر الباحثون في الدين بصعوبة تعريف موضوع علمهم؟

2 - يمكن تصنيف تعريفات الدين وفق أسس عدّة. اذكر واحدًا من هذه التصنيفات.

3 - ما هو التعريف الذي يتبنّاه العلامة الطباطبائي للدين؟

4 - لماذا يستخدم بعض الكتّاب تعبير «الحقيقة الغائية» بدل كلمة «الله» في تعريف الدين؟

5 - هل يقع في التناقض أولئك الذين يرون أنّ الدين هو مفهوم ينطبق على «كلّ طريقة للعيش» ثمّ يطبّقونها على الأديان التوحيديّة، أو على الإسلام وحده مثلًا؟ ولماذا؟

6 - اشرح المقصود من هذا الكلام: «يرى بعض الباحثين في الدين أنّ مجموعة من الخصائص المرنة إذا جمعت يكفي وجودها جميعًا أو بعضها

لتشكّل قوام الدين».

7 - اشرح نظرية التشابه العائلي بالاستعانة بالرسم البياني، وباستخدام مثال لتطبيق النظرية عليه.

8 - ما هو التعريف الذي يختاره الكاتب للدين؟ أعطِ رأيك فيه.

9 - ما هو المعنى الذي يقصده الغربيّون من عبارة «فلسفة الدين»؟ وهل يمكن القول إنّ جميع الفلاسفة محايدون في مقام العمل؟ اشرح ذلك.

10 - ما هو الفرق في المعنى بين علم الكلام الجديد، في كلّ من الثقافة الإسلامية وغير الإسلامية؟

11 - ما المراد من الكلام/ اللاهوت الفلسفي؟ ولماذا يرجّح بعض الباحثين هذا التعبير على تعبير فلسفة الدين؟

12 - هل يمكن عدّ مصطلح «علم الدين أو الأديان» مرادفًا لـ «فلسفة الدين»؟ ولماذا؟

مقترحات بحثية

- يشرح بعض العلماء نظريّة التشابه العائلي، بأنّه يمكن إطلاق اسم واحدٍ[1] على ظاهرتين حتّى لو لم يكن بينهما أيّ وجه اشتراك، كما في الظاهرة الأولى والخامسة في الرسم البيانيّ أدناه:

1 -	أ	ب	ج	د
2 -	ب	ج	د	هـ

(1) انظر: مصطفى ملكيان، مسائل جديد كلامى، ص30-32.

3 -	ج	د	هـ	و
4 -	د	هـ	و	ز
5 -	هـ	و	ز	ح

قارن بين هذا التصوير لنظريّة التشابه العائليّ، وبين ما تقدّم أعلاه. وحاول بعد الرجوع إلى كتاب فيغنشتاين (Philosophical Investigations)[1] تقديم التصوّر الصحيح عن هذه النظرية.

● يرى بعض علماء الاجتماع إمكان تصنيف الأديان على أساس أصولها العقديّة الأهمّ في أربع مجموعات، هي: الماورائيّة البسيطة (Simple Supernaturalism)، الأرواحيّة (Animism)، الإلهيّة (Theism)، والمثالية المتعالية (TranscendentIdealism)[2]. حاول كتابة مقالة بحثيّة حول هذا التصنيف والتصنيفات المشابهة.

(1) وقد تُرجم هذا الكتاب إلى اللغة الفارسيّة بعنوان: **پژوهش هاى فلسفى**. (كما تُرجم إلى العربية بعنوان: **تحقيقات فلسفية**) (المترجم).

(2) انظر: يان رابرتسون، **درآمدى بر جامعه**، ص333-335.

الفصل الثاني

منشأ الدين

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ﴾[1].

تقدّم سابقًا، أنّ كثيرًا من العلماء يعتقدون أنّ تاريخ العالم لم يخل من الدين، وكذلك مستقبله لن يخلوَ منه[2]. وعلى حدّ قول أرنست رينان (1823–1892 م) الفيلسوف والمؤرّخ الفرنسي: «من المستحيل أن تتلاشى الرغبة في الدين، أو تمحى من النفس الإنسانيّة، بل إنّها خالدة وسوف تبقى إلى الأبد»[3]. وقد دعت هذه الحقيقة كثيرًا من المفكّرين إلى التأمل في سرّ التديّن ومنشإ الدين، ونتج عن هذا التأمّل نظريّات وآراء عدّة. فآمن عدد من ذوي الاتّجاه الإلحاديّ[4]، بأنّ جذور الدين تنبت في تربة من العناصر

---

(1) سورة الروم: الآية 30.

(2) يقول ويل وآريل ديورانت: «لقد علّمنا التاريخ أنّ الدين له أرواح عدّة، وكلّما فقد واحدةً منها ومات؛ عاد مجدّدًا إلى الحياة بروح جديدة. وإنّ الله والدين ماتا في التاريخ أكثر من مرّة ثمّ بُعثا تارةً أخرى». (ويل وآريل ديورانت، درس هاى تاريخ، ص66).

(3) محمد تقي شريعتي، فايده ولزوم دين، ص23؛ محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج4، ص111.

(4) يُعنون بعض العلماء البحث عن «منشإ الدين» وظهوره في حياة الإنسان بعنوان: «الأدلّة على عدم وجود الله» والسبب الذي يدعو إلى اختيار هذا العنوان هو أنّ أكثر الذين يبحثون في هذا الموضوع ينطلقون من موقفٍ إلحاديّ. (انظر مثلًا: جان هيك، فلسفه دين، ص75–86).

النفسيّة كالخوف من أحداث الطبيعة التي تعصف بحياة الإنسان فتخيفه[1] وركّز آخرون على العوامل الاجتماعية التي تدعو الإنسان إلى الميل نحو الدين[2]. وفي المقابل ليسوا نادرين أولئك الذين يرجعون نشأة الدين إلى عوامل وأسباب كالعقل والفطرة وما شابه.

نظريّات في تفسير نشأة الدين

تقدّمت الإشارة إلى أنّ بعض الملحدين، وانطلاقًا من فرضيّة أنّ الله والوحي ما هما إلا سراب يحسبه الظمآن ماءً، حاولوا بيان الأسباب التي أدّت إلى ظهور الدين في حياة الإنسان وتاريخه على هذه الأرض، ورشّحوا مجموعة من الأسباب والعوامل لتكون السبب لظهور ما يُعرف بالدين، وهذه الأسباب تتراوح بين النفسيّة والاجتماعيّة وغيرها. وقبل أن نطرح تفسيرنا الذي نرى أنّه التفسير الصحيح، لا بأس من الإشارة إلى بعض ما ذكروه من أسباب وتبنّوه من تفسيرات:

1- الخوف من الحوادث الطبيعيّة

لم تكشف لنا المستندات التاريخيّة الثقافية عمّن أسند الدين إلى الخوف من الطبيعة قبل الشاعر الرومانيّ تيتوس لوكريتيوس (Titus Lucretius) (حوالى 94-55 ق.م.)، فهو بحسب ما وصل إلينا أوّل من ربط بين التعاليم الدينيّة وبين الخوف من مظاهر الطبيعة. فهو يرى أنّ الخوف هو «أمّ الآلهة» كما يسمّيه[3]، وقد جعل هدفه الأساس «تخليص الإنسان من الخوف من الآلهة»[4]، ويثني على لا دينيّة أبيقور

(1) انظر: برتراند راسل، چرا مسيحى نيستم، ص37.

(2) انظر: ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص169-273.

(3) ويل وآريل دورانت، درس هاى تاريخ، ص56؛ منوچهر خدايار محبّي، بنياد دين وجامعه شناسى، ص15.

(4) فردريك كاپلستون، تاريخ فلسفه، ج1، ص461. يرى بعض الكتّاب أنّ لوكرتيوس لا ينكر وجود =

(Epicurus) (341-270 ق‌م) على النحو الآتي:

«لمّا سقطت الحياة الإنسانيّة طريحة على الأرض تدوسها الديانة القاسية بأقدامها علنًا، وتسحقها بخبثها سحقًا، تلك الديانة التي أطلت برأسها من السماء، ونظرت إلى الإنسان الفاني نظرة مخيفة؛ نهض رجل من اليونان ولم يرهب أن يشخص ببصره الفاني إليها، فكان أول من يقف على قدميه إزاءها متحدّيًا، فلا الأساطير عن الآلهة ولا البروق؛ كلّا ولا رعود السماء المروّعة قد نالت من عزيمته؛ بل زاد كل ذلك من بأسه وبسالة نفسه، حتّى لقد شاقه أن يكون أوّل إنسانٍ يحطّم على الطبيعة أبوابها التي أحكم إغلاقها...، ومن ثمّ انقلبت الأوضاع، فارتمت الديانة بدورها طريحة ليدوسها الناس بأقدامهم»[1].

وعلى الرغم من إذعان ديفيد هيوم (David Hume) (1711-1776م) بأنّ الطبيعة مشحونة بكلّ الآيات التي تدلّ على وجود الخالق العاقل[2]، فإنّه يؤمن في الوقت عينه بأنّ الإيمان المتحقّق لا يستند إلى العقل وعمق التفكير، «بل هو يستند إلى القلق تجاه وقائع الحياة وأحداثها، وإلى المخاوف والآمال التي تحرّك ما ركد من الفكر البشريّ»[3]. وهو يرى أنّ الإنسان القديم كان يلجأ إلى التضرّع والدعاء ليتجنّب ما استطاع من غضب الآلهة، ويكسب ودّها.

= الآلهة؛ ولكنّه يرى أن ليس لهم أيّ دور في حياة الموجودات الفانية. [ولذلك لا ينبغي الاعتقاد بأنّ حوادث كالسيول والصواعق والزلازل وغيرها، هي نتيجة غضب هذه الآلهة]. انظر:

«Lucretius» in: **Microsoft Encarta Reference Library** 2004.

(1) برتراند راسل، **تاريخ فلسفه غرب**، ص359-360؛ النص المذكور أعلاه مستلّ من: برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، الكتاب الأول، ص386.

Titus Lucretius, **The Way Things are**, Book I (in: **Great Books**, V. 11, p. 2).

(2) ديفيد هيوم، **تاريخ طبيعى دين**، ص28.

(3) المصدر نفسه، ص38.

وسيغموند فرويد (Sigmund Freud) (1856-1939م)، عالم النفس النمساويّ، واحد من هؤلاء المفكّرين الذين نظروا إلى الدين بهذه العين، ويطرح مثل هذه النظريّة ويتبنّاها في كتابه «مستقبل وهم» (The Future of an Illusion)[1]. ومن ثمّ فهو يرى أنّ الإنسان، اخترع الآلهة لمعالجة الخوف من الطبيعة من جهة، وللتعويض عن الآلام التي تنجم عن الحياة الاجتماعيّة من جهة أخرى[2]. وكما يلجأ الطفل إلى أبيه ليتغلّب على مخاوفه، كذلك فعل الإنسان البدائيّ؛ إذ لجأ إلى اختراع فكرة الآلهة ليأمن من غضب الطبيعة وعنفها[3].

وفي هذه الفئة من الفلاسفة يُمكن تصنيف الفيلسوف البريطانيّ المعاصر برتراند راسل (Bertrand Russell) (1872م-1970)، الذي يرى أنّ جذور الدين تمتدّ في تربة الخوف، والإله، بحسب وجهة نظره، أشبه ما يكون بالأخ الأكبر الذي يقف إلى جانب الإنسان ليهدّئ من روعه. ثمّ يضيف قائلًا: إنّ العلم قادرٌ على تخليص الإنسان من هذا الضلال، وعلى تحويل نظره من السماء إلى الأرض[4].

دراسة ونقد

في مقام نقد هذه النظريّة التي تسند الدين إلى الخوف، يمكن الإشارة إلى مجموعة من الملاحظات على النحو الآتي:

---

(1) See: Daniel L. Pals, **Seven Theories of Religion**, p. 73; Michael D. Clifford, «**Psychotherapy and Religion**» in: **The Encyclopedia of Religion**, V. 12, p. 75.

(2) ويليام آلستون وآخرون، دين وچشم اندازهاى نو، ص168.

(3) انظر: سيغموند فرويد، تمدن وملالت هاى آن، ص26؛ إريك فروم، روانكاوى ودين، ص1-22؛ آنتوني أستور، فرويد، ص123.

(4) Bertrand Russell, **Why I am not a Christian**, p. 16.

1 – تنطلق هذه الرؤية في تفسير نشأة الدين التي تُسمى أحيانًا التفسير العلمي للدين (the scientific study of religion)[1] إلى فرضيّة حاصلها أنّ الدين يفتقر إلى المناشئ الفطرية والعقليّة؛ ولو افترضنا في المقابل العثور على مناشئ للدين في فطرة الإنسان وفي طريقة تفكيره العقليّة، فإنّ هذه النظريّة سوف تتهاوى وتخسر مصادرها التي انطلقت منها. وعلى حدّ قول الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري (1299-1358ش): «يرى هؤلاء أنّ الاعتقاد بوجود الله وغيره من المفاهيم الدينيّة، يشبه الاعتقاد ببعض الخرافات مثل التشاؤم من بعض الأرقام، كما تتشاءم بعض الشعوب من العدد 13، وبعد افتراضهم التشابه في المنشإ بين هذين الاعتقادين، يعمدون إلى تبرير هذين النوعين من الاعتقاد. وعليه، فإذا توفّر للنوع الأول من الاعتقادات مبرّر منطقيّ أو فطريّ فإنّ هذا التفسير لنشأة الدين سوف يتهاوى»[2].

2 – ثمّ إنّنا لو افترضنا جنوح بعض الأمم أو المجتمعات نحو الدين، تحت تأثير الخوف والرغبة في التخلّص منه، فإنّ هذا لا يعني تعميم مثل هذا المنشإ إلى حالات التديّن الأخرى عند شعوبٍ تختلف في بنيتها الفكريّة والإيمانيّة، وبالتالي القول إنّ كلّ المؤمنين يفعلون ذلك رغبة منهم في التغلّب على مخاوفهم[3]. ومن نافل القول أن نشير إلى أنّ بعض الملحدين يقرّون بافتقار هذه النظرية في تفسير نشأة الدين إلى الأدلّة الكافية:

---

(1) See: Daniel L. Pals, Seven Theories of Religion, p. 3 & 10.

(2) مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج6 (اصول فلسفه وروش رئاليسم)، ص905.

(3) أضف إلى ذلك أنّ الخوف قد يكون سببًا من أسباب يقظة الفطرة في نفس الإنسان. كما يرى بعض العلماء أنّ الخوف من الخصائص الفطريّة في نفس الإنسان، وبنوا على ذلك، ولو بعد الالتفات إلى مجموعة من المقدّمات، أنّ الخوف الفطريّ من الأدلّة على وجود الله تعالى. (انظر: محمد علي شاه آبادي، رشحات البحار، الإنسان والفطرة، ص236-240). ويشبه هذا الأسلوب من الاستدلال دليل البحث عن الكمال الذي سوف نعالجه في الفصل القادم، وذلك أنّ ثمّة من قال إنّ بحث الإنسان عن الكمال وطلبه إيّاه يدلّ على وجود الكمال المطلق.

حاول كثير من الباحثين تفسير الشعور الديني وإرجاعه إلى الضعف والخوف والاضطراب الذي عانت منه البشريّة في علاقتها مع البيئة الحاضنة لها. وذلك بالقول إنّ الإنسان الذي يمكن عدّه ضحيّة كابوسٍ اخترعه هو بيديه، آمن بأنّ كلّ ما يحيط به في هذا العالم ما هو إلا قوى معادية تضمر له الشرّ، ثمّ حاول استرضاءها والتودّد إليها بألوان العبادات ليخفّف من غضبها... القاعدة المشهورة القائلة بأنّ الخوف هو العلّة الأولى للاعتقاد بوجود الآلهة، هي قاعدة لا تتوفّر لها الأدلّة الكافية لإثباتها[1].

3 - لا نشكّ في أنّ الدين يؤدّي دورًا مهمًّا في الحدّ من مخاوف الإنسان ويساعده في تجاوز بعض الحالات النفسيّة العصبية التي يمرّ بها؛ ولكن ثمّة بونًا شاسعًا بين مساعدة الدين في هذا المجال وبين إسناد الدين والحسّ الدينيّ إلى مثل هذا الخوف[*].

---

(1) إميل دوركهايم، صور بنيانى حيات دينى، الترجمة الفارسيّة: باقر پرهام، ص307.

(*) **مساحة للتأمّل والتفكير**

ميّز بين الصواب والخطإ في القضايا الآتية أدناه مع ذكر الدليل الذي يدعوك إلى اختيار ما تختار:

أ- الأديان كلّها تستند إلى خوف الإنسان من حوادث الطبيعة.

ب- بعض الأديان لها منشأ فطريّ أو عقلانيّ؛ ولكنّ إيمان المؤمنين يستند دائمًا إلى أسباب نفسيّة كالخوف وشبهه.

ج- على الرغم من فطريّة الدين وعقلانيّته، فإنّ بعض المؤمنين جنحوا نحو التديّن بسبب الخوف.

د- يستطيع جميع المؤمنين نزع الخوف من غير الله من قلوبهم، بالاعتقاد بوجود الله. (روي عن الإمام الصادق (ع): «من خافَ اللهَ أخافَ اللهُ منه كل شيء؛ ومَن لم يخف الله أخافه الله من كل شيء». (محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج2، ص68)).

2- الجهل بعلل الظواهر

يرى عدد من ذوي الاتّجاه الإلحاديّ في تفسير الدين، أنّ الجهل هو من أهمّ أسباب الإيمان. وعلى الرغم من تعدّد المتبنّين لهذه الرؤية إلا أنّها ارتبطت أكثر ما ارتبطت باسم عالم الاجتماع الفرنسيّ أوغيست كونت (Auguste Comte) (1798-1857م) ومن هنا فإنّ كلامه كان مستندًا لكثيرٍ ممّن تبنّى هذا التصوّر في تفسير الدين[1].

يؤمن أوغيست كونت بأنّ الفكر البشريّ مرّ في مسيرة تطوّره في مراحل ثلاث هي:

أ - المرحلة اللاهوتيّة/الخيالية: وهذه المرحلة التي هي مرحلة دينيّة بامتياز، تنقسم إلى ثلاث مراحل فرعيّة. ففي المرحلة الفرعيّة الأولى من هذه المرحلة الأمّ كان الإنسان يحسب أنّ الأشياء هي كائنات حيّة وذوات أرواح، وهي تتفاعل سلبًا وإيجابًا معه. ثُمّ ما يلبث الإنسان أن ينتقل من هذه المرحلة إلى مرحلة فرعيّة جديدة، ينقل فيها مركز اهتمامه من الأشياء في حدّ ذاتها إلى خارجها ومركز الاهتمام الجديد هذا هو الآلهة غير المرئيّة التي تقع خارج هذه «الأشياء الحيّة». وبعبارة أخرى: في المرحلة الفرعيّة الأولى يعتقد الإنسان أنّ روحًا ما تكمن في شجرة البلّوط، ثمّ بعد ذلك يبدأ بالاعتقاد بأنّ روحًا عامّةً تحلّ في هذه الشجرة وفي غيرها من الأشجار المشابهة لها. ثمّ في المرحلة الفرعيّة الثالثة يبدأ بتكوين عقيدة أكثر تعقيدًا وعمقًا تقضي بتوحيد جميع الآلهة التي تحلّ في جميع مظاهر الطبيعة (إله الغابة، إله البحر...) في إله واحدٍ هو الذي تؤمن به الأديان التوحيديّة.

ب - المرحلة الفلسفية/الفكريّة: وفي هذه المرحلة ينتقل الإنسان

---

(1) جيمز جورج فريزر (1854-1941م) هو نموذج للتأثّر بنظرية أوغيست كونت، في حديثه عن المراحل الثلاث وهي: السحر، والدين، والعلم. (انظر: جان مك كويري، تفكر دينى در قرن بيستم، ص 211؛ باتومور، جامعه شناسى، ص271).

من نسبة حوادث الطبيعة إلى الآلهة، إلى البحث عن عللها وينتقل من حالة الخيال إلى حالة التفكير. ولكنّه في هذه المرحلة أيضًا يبقى مصرًّا على تفسير الظواهر بعلل غير مرئيّة يحاول استخدامها في الجواب عن علل الظواهر.

ج - **المرحلة العلمية/الوضعيّة**: يرى كونت أنّ الإنسان في هذه المرحلة ينتقل من «روحنة الأشياء» والاعتقاد باستنادها إلى الآلهة وإرادتها، إلى نمطٍ آخر من التفكير يقضي بإحلال السؤال بـ«كيف؟» محلّ السؤال بـ«لم؟». وعليه، فإنّ الشخص الذي دلف إلى هذه المرحلة ينتقل من الاعتقاد بأنّ الأفيون يثير في الإنسان الرغبة في النوم بسبب الإرادة الإلهيّة (كما في المرحلة الأولى)، وبدل الاعتقاد بأنّ هذه الخاصيّة هي حاصل إرادة غير مرئيّة وعلّة خفية (كما في المرحلة الثانية) يتجاوز كلّ هذه التصوّرات في المرحلة الثالثة ليفسّر مثل هذه الخاصيّة في الأفيون بواسطة التعرّف التجريبي إلى طريقة عمل هذه المادة في جسم الإنسان، ويستخرج من هذه الملاحظة التجريبيّة قاعدةً عامّةً[1].

وعلى أساس هذه النظريّة يبدو أنّ الله ينسحب خطوةً ويتراجع إلى الوراء كلّما تقدّم العلم خطوةً إلى الأمام؛ وعلى حدّ تعبير أوغيست كونت نفسه: «إنّ العلم، يحيل إلى التقاعد أبا الطبيعة والكائنات (الله) ويقدّم له كلّ الشكر على الخدمات التي كان يسديها من قبل بشكلٍ موقّت»[2]. ولا يخفى أنّ شيئًا من هذا التصوّر يظهر بوضوح في كلام أبيقور إذ يقول: «إنّ أبيقور لا يهتمّ بالعلم في ذاته؛ وإنّما يحصر اهتمامه به لسببٍ واحدٍ فقط، وهو أنّ العلم يفسّر الظواهر تفسيرًا طبيعيًّا، فلا يعود أمام الخرافة مجال في نسبتها

---

(1) انظر: ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص38-40؛ محمد علي فروغي، سير حكمت در اروپا، ص448-452؛ باتومور، جامعه شناسى، ص270.

(2) انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج1 (علل گرايش به مادى گرى)، ص482، (نقلًا عن: فلاماريون في كتاب: خدا در طبيعت).

إلى فعل الآلهة»[1](*).

وتجدر الإشارة إلى أنّ كونت وعلى الرغم من توقّعه خروج الدين من ساحة المنافسة مع تطوّر العلم التجريبيّ، على الرغم من هذا التوقّع فإنّه يعطي نفسه دور تأسيس دينٍ جديدٍ يحلّ محلّ الأديان التقليديّة، كهّانه هم علماء الاجتماع في المجتمعات الجديدة. وعلى حدّ قول بعض الكتّاب: «لقد كان جدّيًا وعميق الاقتناع بهذا الدور إلى حدّ أنّه وضع تصميمًا للملابس الرسميّة للكهنوت الجديد»[2]!

دراسة ونقد

وهذه النظرية كسابقتها، تواجه مشكلةً أساسيّة وهي: أنّ أصحابها لم يقدّموا لنا الدليل المقنع الذي ينفي وجود دعائم فطريّة أو عقليّة لظهور الدين في حياة الإنسان. أضف إلى ذلك، أنّ عددًا من العلماء أشاروا إلى نقاط ضعف أخرى في هذه النظريّة نستعرضها في ما يأتي.

---

(1) برتراند راسل، **تاريخ فلسفه غرب**، ص358. النص مستلّ من: الترجمة العربية، برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، الكتاب الأول، ص384.

(*) **مساحة للتأمّل والتفكير**

إله الفجوات

من التصوّرات الباطلة التي سادت في الغرب عن الله، ما يُعرف عندهم بمصطلح «إله الفجوات» (**The God of gaps**). (انظر: إيان باربور، **علم ودين**، ص 52) ويقصد بهذا المصطلح في الفكر الغربيّ أنّ الدور الذي يؤدّيه مفهوم الإله في المعرفة البشريّة هو ملء الفراغات المعرفية في مجال تفسير الظواهر الطبيعيّة، فالشيء الذي لا نعرف علّته ننسبه إلى الإله ونقول هو علّته.

ما هو برأيك الأثر الذي تتركه هذه النظرة على الدين والتديّن؟ (انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج1 (علل گرايش به مادى گرى)، ص479-485).

(2) ملكلم هميلتون، **جامعه شناسى دين**، ص40؛ انظر أيضًا: إتين ژيلسون، **نقد تفكر فلسفى غرب**، ص247.

1 - توقّعت هذه النظرية ظهور التفكير الدينيّ بما قبل المرحلة العقلية الفلسفيّة، والحال أنّ أهمّ الأديان التي عرفتها الإنسانيّة ظهرت بعد وصول الفكر الفلسفيّ إلى أوجه. فالنبيّ إبراهيم (ع) ظهر بعد تطوّر الفلسفة في الهند، ومصر والكلدان. والمسيحيّة ظهرت بعد تطور الفلسفة اليونانيّة، والإسلام مسبوق بقرون بالفلسفة في اليونان والإسكندريّة[1]. كما تدّعي هذه النظريّة أنّ العلم سوف يحلّ محل الدين، ولن يبقي العلم أي مساحةٍ خاليةٍ للاعتقاد بما هو من عالم ما وراء الطبيعة؛ بينما نرى أنّ كثيرًا من العلماء طوّروا اعتقادهم الديني وإيمانهم بما وراء الطبيعة في المختبرات العلميّة[2]. وبكلمة عامّة، إنّ أنماط التفكير الثلاثة المذكورة في نظريّة كونت متجاورة دائمًا في الفكر الإنسانيّ، يقول أحد العلماء الغربيّين:

ثمّة ثلاثة أنماط من التفكير هي الإلهيّة والفلسفيّة والوضعيّة، تتجاور في الزمان والشخص؛ بل إنّنا نرى عند الشعوب البدائيّة نماذج من التفسيرات ما بعد الطبيعيّة والتفسيرات المنطقيّة جنبًا إلى جنب. فهذه الشعوب إذا سمعت صوتًا ولم تعرف مصدره تتوسّل الإله لتفسيره ولكنّها في الوقت عينه تعلّله بسقوط جسم من مكانٍ مرتفعٍ... وفي عصر ما بعد الطبيعة وُجد علمان من أعلام هذه الفلسفة هما أرسطو وآلبرتوس الكبير... وقد كانا من أهل التجربة والمشاهدة كما كانا في الوقت عينه من أهل الفلسفة وأنصارها... والفكر الدينيّ في القرون الوسطى، كان يستمدّ العون من الفكر الفلسفيّ القديم. والحال عينه في عصرنا إذ نرى أنّ تطوّر العلم الوضعيّ اقترن بتطوّر الفكر الفلسفيّ، وها نحن نلاحظ دبيب الحياة فيه[3].

2 - في الفكر الإسلامي الأصيل لا نلاحظ أيّ تضاربٍ بين التفسير

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص424.
(2) مرتضى مطهري، فطرت، ص173.
(3) پول فولكيه، فلسفه عمومى يا ما بعد الطبيعه، ص163.

الإلهيّ والفلسفيّ والعلميّ لأيّ ظاهرة من ظواهر الطبيعة أو غيرها. وذلك أنّه يمكن إسناد الظواهر الطبيعيّة إلى الله وفي الوقت عينه البحث عن أسباب فلسفيّة أو علميّة لهذه الظاهرة دون أن يكون في ذلك تناقض أو تعارض[1]. فالله ليس في عرض العلل الطبيعيّة حتّى يؤدّي إسناد ظاهرة إليه إلى إبطال العلّة الأخرى أو العكس، فالموجودات الممكنة كلّها مدينة في وجودها له سبحانه وهي عين العلاقة به والارتباط بحضرته، ومن هنا يُوصف الله بأنّه علّة العلل.

3- العقد النفسيّة

أضاف سيغموند فرويد، على ما تقدّم تفسيرًا نفسيًّا لمنشإ الدين، ويرجع هذا التفسير الفرويديّ الدين إلى جذور نفسيّة هي العقد الناجمة عن الكبت الجنسيّ الذي يتعرّض له الإنسان من قبل المجتمع. فهو يرى أنّ الأبناء تتكوّن لديهم ميول تجاه أمّهاتهم، وهم في مرحلة الطفولة يرون في الأب منافسًا لهم. وينتج عن هذا الخلل في العلاقة بين الولد وأبويه، عقدة «أوديب» (Oedipus)، والأمر عينه ينشأ عند البنت ولكنّ ميلها ورغبتها تجنح نحو الأب وترى في الأمّ منافسًا لها والعقدة التي تولد عندها هي عقدة «إلكترا» (Electra)[2][*].

---

(1) مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج1 (علل گرايش به مادى گرى)، ص486-487.

(2) يبدو أنّ كارل غوستاف يونج (Carl Gustav Jung) (1875-1961م) هو أوّل من استخدم مصطلح «عقدة إلكترا»، والظاهر أنّه لم يرق لفرويد. (انظر: سيغموند فرويد، «رئوس نظريه روانكاوى»، ص59). وعلى أيّ حال يُلاحظ أنّ فرويد يتجاهل عقدة إلكترا في تحليله لمنشإ الدين.

(*) **أضف إلى معارفك**

أسطورة أوديب وإلكترا

استوحى فرويد اسم أوديب من أسطورة يونانيّة مفادها أنّ «لايوس» (Laios) ملك «التيبس» (Thèbes)، رُزق ولدًا سمّاه أوديب، وبعد ولادته جعله على =

يرى فرويد أنّ الميول الجنسيّة تولد مع الأطفال فور ولادتهم[1]، وإن كانت تظهر في أشكال مختلفة تتناسب مع مراحل النموّ والتطوّر الجسديّ والنفسيّ[2]. ويؤكّد فرويد على التميز بين مفهومين أحدهما «الجنس» والآخر «التناسل»، فالغريزة الجنسيّة عنده مفهوم عامٌّ ينطبق على كل الرغبات الجسديّة في جميع أنحاء الجسد[3]. ولكنّه على الرغم من ذلك يستخدم تعابير مختلفة لشرح الميل الجنسيّ عن الأطفال، والآثار الناجمة عن الكبت الذي يمارس عليهم[4] ويصعب التميز من كلام فرويد بين الميل الجنسي الموجود عند الأطفال والميل الجنسي الموجود عند البالغين[5].

= رأس جبل وتركه وحيدًا؛ وذلك أنّ العرّافين أخبروه بأنّ هذا الطفل سوف يقتله ويتزوّج زوجته (أم الطفل). ثمّ بعد أن مضت سنوات طوالٌ اكتشف الطفل سرّه وسرّ أبيه فخرج من دولة أبيه وابتعد عنه، ولكن يشاء القدر أن يجمعهما ثانيةً، فيقتل أباه ويتزوّج أمّه دون أن يعرفهما. (انظر: لوسيلا برن، **اسطوره هاى يونانى**، ص92-96).

واسم إلكترا أيضًا هي بطلة أسطورة يونانية حاصلها أنّ إلكترا هي بنت ملك تقتله زوجته. فتشجّع إلكترا أخاها على قتل الأمّ القاتلة. (المصدر نفسه، ص54-55).

(1) «أدعوكم إلى الاطمئنان فإنّ هذا الأمر ليس كما ورد في الإنجيل. فالغريزة الجنسيّة ليست كالشيطان الذي يدخل إلى الإنسان من الخارج ويستحوذ على الإنسان الشرّير. فالطفل يحمل غرائزه الجنسيّة معه منذ الولادة، ولا تدخل إليه عندما يصل إلى مرحلة البلوغ». (سيغموند فرويد، **پنج گفتار از سيغموند فرويد**، ص84).

(2) يرى فرويد، أنّ الحياة الجنسية منذ الولادة وحتّى يبلغ الطفل مرحلة الستّ سنوات تنقسم إلى ثلاث مراحل هي: الفمية، والشرجية، والقضيبيّة. وبعد هٰذه المرحلة يصل الطفل إلى مرحلة الكمون الجنسيّ إلى أن يبلغ اثنتي عشرة سنة. (انظر: سيغموند فرويد، **مفهوم ساده روانكاوى**، ص111؛ فرويد، **تجزيه وتحليل روانى جنسى**، ص95-109؛ فرويد، «**رئوس نظريه روانكاوى**»، ص11-16).

(3) سيغموند فرويد، «**رئوس نظريه روانكاوى**»، ص11-12.

(4) يدعونا الحفاظ على حرمة القلم إلى صرف النظر عن نقل بعض العبارات التي يستعملها فرويد. لمزيد من الاطلاع، انظر: سيغموند فرويد، **مفهوم ساده روانكاوى**، ص114؛ فرويد، «**رئوس نظريه روانكاوى**»، ص14.

(5) ينتقد فرويد أولئك الذين يفرّغون مفهوم الجنس والجنسي من معناهما، ويقول: «بعض =

ويرى فرويد أنّ الإحساس بالتنافس بين الطفل والأب هو الذي يجعل الولد يخشى أباه ويخافه. ويتجاوز تفسير الخوف من الأب على أساس الجنس إلى تفسير خوف الأطفال من بعض الحيوانات، ويرى أنّ لخوفهم هذا جذورًا في شعورهم بالمنافسة مع الأب[1].

هذا من جهة ومن جهةٍ أخرى يرى فرويد أنّ دعم الأب ودفاعه عن ابنه هما خدمة لا يمكن إنكارها وغضّ النظر عنها وينتج عنها محبّة للأب في قلب الابن. ومن هذه العاطفة المزدوجة (الحبّ والكره) يولد الإيمان بوجود الله؛ هذا الإله الذي هو من جهة أهل للمحبّة ومن جهة أخرى أهل لأن يُخشى منها ويُتّقى. والصفات التي يضفيها الإنسان على الله هي من اختراع الإنسان نفسه، وتُنسب إليه من دون وعي بشكلٍ من أشكال الإسقاط (projection)[2].

ويرى فرويد أنّ الميول والرغبات المكبوتة لا تزول مع الأيّام ولكنّها

= الأشخاص الذين كانوا من طلابي وتلاميذي خطرت في أذهانهم فكرة تخليص البشريّة من نير الجنس، ذلك النير الذي باعتقادهم وضعته مدرسة التحليل النفسي على أعناق البشر. ويعتقد أحد هؤلاء أنّ الجنس والجنسي المستخدم في التحليل النفسي، ليس الجنس بمعناه المعروف، بل بمعناه الاستعاريّ المجازي المبهم!». (سيغموند فرويد، **مفهوم ساده روانكاوى**، ص103-104).

(1) قدّم فرويد سنة 1909 حاصل أبحاثه حول طفل يعاني من رهاب الحصان، في دراسة بعنوان: «تحليل هراس در پسربچة پنج ساله» (تحليل خوف طفل في عمر الخمس سنوات) (ويمكن الحصول على الترجمة الفارسيّة لهذه المقالة في: سيغموند فرويد، **مهم ترين گزارشهاى آموزشى تاريخ روانكاوى**، ص157-274؛ انظر أيضًا: سيغموند فرويد، **توتم وتابو**، ص 213). ويلخّص المحلّل النفسي المرموق إريك فروم (Erich Fromm) (1900-1980م) إشكالاته على فرويد في مقالته هذه بالآتي: «يبدو لي أنّ فرويد وتحت ضغط الأبويّة وتفوّق الجنس المذكّر، يعمد إلى الشواهد السريريّة ويحلّلها من زاوية واحدة، ولم يحاول الردّ على الأفكار المعارضة له». (إريك فروم، **بحران روانكاوى**، ص138. وفي هذا المجال انظر: هانس جي. يسنك، **افول امپراتورى فرويدى**، ص125-136).

(2) ملكلم هميلتون، **جامعه شناسى دين**، ص101-103.

تغوص إلى لا وعي الإنسان[1] ثمّ تظهر بصور مخادعة في الوقت المناسب. ولهذا التجلّي أشكال وطرق عدّة منها ما يسمّيه فرويد «التصعيد». والمقصود من التصعيد هو إعلاء أو تسامي الميول التي يرى فيها الوعي الإنسانيّ غرائز وميول هابطة[2]. وفي التصعيد هذا يحوّل الإنسان بصورة غير واعيةٍ ميوله المنخفضة كالميول الجنسيّة نحو أنشطة أكثر احترامًا كالفنّ[3] أو الاعتقادات الدينيّة.

ويستند فرويد في تفسير الدين بالاضطرابات النفسية (العصاب- بوجود سمات مشتركة ومتشابهة بين المتديّنين والعصابيّين. ومن ذلك مثلًا كما يدّعي، أنّ هاتين الفئتين تعمدان إلى القيام بما تقوم به من أفعال على شكل نموذج، وكلاهما يشعر بالذنب، كما أنّ العصاب والاضطرابات النفسيّة لها جذور في كبت وقمع الرغبات الجنسيّة، والدين يدعو الإنسان إلى التغلّب الأنانيّة والغرائز الشخصيّة[4].

ولا يكتفي فرويد بما ذُكِر آنفًا، بل يستند إلى الأساطير لإثبات وجود

---

(1) يرى فرويد أنّ النفس الإنسانية تنقسم إلى قسمين هما الوعي واللاوعي. ويعتقد أنّ الإنسان لا يعرف بشكلٍ مباشر ما يشتمل عليه لا وعيه؛ ولا يمكن النفوذ إلى تلك الطبقة العميقة من نفس الإنسان إلا بالتحليل النفسيّ. وهذا القسم من النفس هو أوسع من الآخر أي الوعي، ويشبّه ذلك بجبل الجليد فما يبدو منه على ضخامته ما هو إلا القسم الأقلّ وأما القسم الأكبر والأعظم فهو يبقى غارقًا تحت الماء. والميول التي تتعرّض للكبت تنزل إلى منطقة اللاوعي، إلا أنّه لا ينبغي الاعتقاد بأنّ منطقة اللاوعي هي منطقة خاصّة بالميول والرغبات.

(2) انظر: سيغموند فرويد، **تمدن وملالتهای آن**، ص37؛ فرويد، **«پيش درآمدى بر خودشيفتگى»**، ص174؛ سيغموند فرويد، **پنج گفتار از سيغموند فرويد**، ص61.

(3) وعلى حدّ قول فرويد «الفنان... يقع تحت ضغط عظيم جدًّا للحاجات الغريزيّة. فهو يرغب في أن يكون صاحب مجدٍ، وسلطة، وثروة، وشهرة، وأن يكون محبوبًا من قبل النساء؛ ولكن ليس لديه ما يحقّق به كلّ هذه الأحلام. وأخيرًا كغيره من البشر الذين لا يقدرون على إشباع رغباتهم، يدير ظهره للواقع وينصرف إلى الخيال ليعيش الحياة كما يحلم بها لا كما هي في الواقع.» (آنتوني أستور، **فرويد**، ص111).

(4) Daniel L. Pals, **Seven Theories of Religion**, p. 66.

ما يُسمّى باللاوعي الجمعي[1]، فيبيّن ذلك بافتراض أنّ البشريّة عرفت أول ظهور لعقدة اشتهاء الأمّ إثر جريمة مروعة، أعقبها ندم عامّ ومن هذه الجريمة والندم التي أعقبها ولِد الدين. وحاصل هذه القصّة كما يرويها فرويد هو الآتي:

في يوم من الأيّام الخالية وفي زمان بعيد جدًّا، كان الإنسان البدائيّ، وربّما أسلافُ الإنسان قبل أن يصل إلى حالته الإنسانيّة، كانت البشريّة تعيش في ذلك الزمان على شكل قطيع. وكان هذا القطيع يتألّف من ذكرٍ مستلّط هو رأس القطيع وهو يستحوذ على مجموعة من الإناث ويحتكرها لنفسه. ويبعد هذا الأب الأقوى والأشدّ غيرةً سائر الذكور الذين هم من أولاده وأولاد نسائه، ويقصيهم إلى الهامش. فيضيق هؤلاء الذكور المبعدون ذرعًا بأبيهم المستبدّ ويتّحدون ضدّه ويقتلونه... وبعد أن يقتلوه يعمدون إلى أكله... ثم ما يلبث هؤلاء الإخوة بعد اجتماعهم على قتل أبيهم أن يندموا على ما فعلوا، ويعبّروا عن ندمهم هذا بأمرين: اختراع خليفة رمزي لأبيهم من بين الحيوانات[2]. والأمر الثاني: هو تحريم نساء الأب على أنفسهم كمحاولة لحرمان ذواتهم من ثمار انتصارهم على أبيهم[3].

وبعد أن يسرد فرويد هذه القصة الأسطوريّة، يستنتج أنّ جميع الأديان التي عرفتها البشريّة هي ردّات فعل على هذه الحادثة العظيمة التي يمكن

(1) William P. Alston, «**Religion, Psychological Explanation of**», in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, V. 7, p. 149.

(2) وهذا الحيوان الذي يتحوّل إلى طوطم، ورمز للعشيرة أو القبيلة، يكتسب قداسته بالتدريج ليصل إلى مرحلة يليق به أن يُعبد بحسب الجماعة التي تقدّسه. وقد انجذب عدد من العلماء الغربيّين لفكرة الطوطم وجعلوه محورًا لدراساتهم وكثير منهم استند إلى هذا المفهوم لتفسير نشأة الدين، وفرويد في كتابه **الطوطم والحرام** ينطلق من هذه الرؤية. للمزيد حول فكرة الطوطمية وربطها بنشأة الدين انظر: جمشيد آزادگان، **اديان ابتدايى (تحقيق در توتميسم)**.

(3) ملكلم هميلتون، **جامعه شناسى دين**، ص103-104؛ انظر أيضًا: سيغموند فرويد، **توتم وتابو**، ص232-238؛ فرويد، **تمدن وملالت هاي آن**، ص105 و119.

اعتبارها منطلقًا للحضارة الإنسانيّة، والتي لم تسمح للإنسان بالاستقرار منذ وقوعها[1]. وعلى هذا الأساس يرى أنّ «الدين ما هو إلا عصاب تشكو منه الإنسانيّة كلّها»[2].

كما يرى فرويد الذي وُلِد في عائلة يهوديّة، أنّ فكرة المخلّص في اليهوديّة ليست مقطوعة الصلة بواقعة قتل الأب. ويتّهم في كتابه موسى والتوحيد اليهود بأنهم قتلوا موسى (ع) ما أسهم في تعزيز الإحساس بالخطيئة الموروثة وهي خطيئة قتل الأب، في نفوس الشعب اليهوديّ. وعلى حدّ قوله: «فإنّ الندم على قتل موسى هو الذي ولّد استيهام التوق إلى مسيح منتظر يرجع إلى الأرض ليحمل لشعبه الخلاص وليحقّق له السيطرة التي وعد بها على العالم»[3].

ويحاول فرويد الاستفادة من تعاليم الكنيسة واستخدام مفرداتها شواهد لتأييد نظريّاته التي يقترحها لتفسير الدين ومفاهيمه. وبحسبه فإنّ الخطيئة الأولى التي تتحدّث عنها المسيحيّة، وإرسال الله ابنه ليُقتل لتكفير هذه الخطيئة الأولى ليست بعيدةً عن حادثة قتل الأب في تاريخ الإنسانيّة السحيق. ولكن تواجهه على هذا الصعيد مشكلة وهي أنّ المسيحيّين يتناولون في القربان المقدّس الخبز والخمر بوصفهما دم الابن ولحمه، وليس الأب. ويتقصّى فرويد عن هذا الإشكال بذكاء ويستفيد في صياغة جوابه من مفهوم الازدواجية العاطفيّة (الحبّ والبغض) ففي الوقت نفسه؛ حقّق الابن الذي قدّم للأب أعظم كفّارة يمكن تخيّلها، رغباته إزاء الأب. فقد حلّت ديانة الابن محلّ ديانة الأب. وتوكيدًا على هذا الإبدال... جرى تأسيس المناولة التي يأكل فيها الإخوة الملتئم شملهم من لحم الابن لا

(1) Sigmund Freud, **Totem & Taboo**, p. 154.

(2) Daniel L. Pals, **Seven Theories of Religion**, p. 54.

(3) آنتوني أستور، فرويد، ص122.

الأب، ويشربون دمه كيما يتقدّسوا ويتماهوا معه[1].

دراسة ونقد

في تحليلنا لنظريّة فرويد يمكننا فكّ الارتباط بين الطوطمية وبين عقدة أوديب، ودراسة كلٍّ منهما على حدة؛ ولكنّنا لن نفعل ذلك لما بين الفكرتين من صلة قربى، ونكتفي بالإشارة إلى أهمّ نقاط الضعف في النظريّة ككلّ.

1 – تعرّض منهج فرويد في التحليل النفسيّ لانتقادات من شخصيّات علميّة لامعة، وبخاصّة لجهة اهتمامه المبالغ فيه بالغريزة الجنسيّة. ومن أقوى الاعتراضات التي وجّهت إلى فرويد أنّه لا يمكن أن نستنتج من معاينة عددٍ من الأشخاص ذوي السلوك المرَضيِّ نظريّة عامّةً ثمّ نطبّقها على العالم كلّه[2]. وعلى حدّ قول أحد علماء النفس:

إنّ وجود عددٍ من الأفراد المرضى النفسيّين المكتئبين (أو بعض الأفراد الذين لفتت أنظارهم نظريّات فرويد، أو أولئك الذين تحيّزوا لشذوذهم وخضعوا للتحليل النفسي الفرويدي) إنّ وجود مثل هؤلاء القادرين على تذكّر ميولهم الجنسيّة إبّان طفولتهم، لا يعني بأيّ وجه من الوجوه أنّ هذه الميول عامّة ومتوفرّة بالشكل نفسه والطريقة نفسها عند جميع الناس. وبغضّ النظر عن الواقع المعاكس الذي اكتشفه فرويد نفسه والتفت إليه وهو أنّ هذه «الذاكرة» ما هي إلا «وهم» وأنّ كثيرًا ممّا يحسب محفوظًا هو نوع من الخيال ليس إلا... بعيدًا عن هذا فقد كشفت المعاينة لكثير من الأطفال عن أنّ وجود ميل عند الأطفال الأسوياء هو من أضعف

---

(1) سيغموند فرويد، توتم وتابو، ص255–256؛ انظر: الترجمة العربية: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ص201–202.

(2) ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص108–109.

الأفكار وأكثرها خواء وحاجة إلى الدليل[1].

2 - يعتقد المحلّل النفسي السويسري كارل غوستاف يونج الذي كان من أصدقاء فرويد وتلاميذه، أنّ الدين ليس مرضًا نفسيًّا بل هو على العكس تمامًا بديل عن المرض النفسيّ[2]. وأمّا فكرة التشابه السلوكيّ بين المؤمنين وبين المرضى النفسيّين الأمر الذي استند إليه فرويد وتقدّمت الإشارة إليه آنفًا، فيعترض عليها بعض الباحثين ويقول إنّ مثل هذا التشابه نراه عند بعض العلماء الذين يحصرون تفكيرهم في مسألة علميّة يبتغون حلّها[3][*].

---

(1) هانس جي. يسنك، **افول امپراتوری فرویدی**، ص116، (نقلًا عن Valentine في كتاب: **The Psychology of Early Childhood**).

(2) William P. Alston, «**Religion, Psychological Explanation of**», in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, V. 7, p. 149.

(3) Ibid.

(*) **مساحة للتأمّل والتفكير**

التحليل النفسيّ لمحلّل!

كان فرويد في صغره يعاني من ازدواجيّة عاطفية تجاه أخيه، فهو من جهة كان محبًّا له ومشدودًا إليه، ومن جهة أخرى كان يشعر بلذّة تعذيبه وإزعاجه. وقد حاول بعض علماء النفس تطبيق نظرية التحليل النفسي على فرويد نفسه، واستنتج من ذلك أنّ هذه التجربة العاطفية التي مرّ بها كان لها أكبر الأثر في نظريّاته اللاحقة (Daniel L. Pals, **Seven Theories of Religion**, p. 55). وأشار آخرون إلى حبّ فرويد الشديد لأمّه، وموقفه السلبيّ من أبيه (انظر: إريك فروم، **رسالت سيغموند فرويد**، ص19؛ آنتوني أستور، **فرويد**، ص120)، وقد عبّر آخرون عن نقدهم اللاذع لفرويد بالاستناد إلى هذه الوقائع وقال أحدهم: «لقد اتّهم فرويد آلاف الأصحّاء نفسيًّا بالمرض النفسيّ، وعمّم الأعراض التي كان يعانيها في طفولته على البشريّة كلّها. فصارت الدنيا كلّها جنسًا، وكلّ الميول والرغبات صارت منحرفة؛ بكلّ بساطة لأنّ ثمّة إنسانًا مريضًا أراد أن يعمّم مرضه على البشريّة كلّها!!» (مايكل پالمر، **فرويد: يونگ ودين**، ص115، (نقلًا عن إميل لودفيغ)).

ومن جهة أخرى نجد أنّ عددًا من الكتّاب والباحثين لا يرتضون هذا المنهج في نقد فرويد ونظريّاته، يقول أحدهم: «ربّما كان لمعرفتنا الراهنة بمعاناة فرويد بعض أعراض الأمراض النفسيّة، أثره في شكّنا في دعواه معاناة المتديّنين من أمراض

3 - لقد تكوّن فكر فرويد وتشكّلت نظريّاته في إطار البيئة الثقافية اليهوديّة المسيحيّة، ولا يمكن لنظريّات تشكّلت في بيئة خاصّة أن تُعمّم على بيئات ثقافيّة أخرى، وأديان مختلفة[1]. مثلًا العلاقة التي تشبه العلاقة بين الإله الأب بالإنسان، بمعناها الخاصّ المطروح في المسيحيّة، لا نجدها، وكما يعترف فرويد نفسه، في الأديان التي تؤمن بالآلهات الأمّهات[2].

4 - قصّة قتل الأب تلك الجريمة التي اقترفها الإنسان الأوّل، بحسب فرويد، لا مستند لها سوى الحدس والظنّ، وقد وصفها بعضهم بأنّها «تقرير خياليّ» و«خرافة»[3]. وبعبارة عامّة استخدام فرويد للأساطير القديمة وابتكار أساطير وخرافات جديدة لتبيين نظريّاته النفسيّة أو إثباتها في بعض الأحيان، قلّل من القيمة العلميّة التي للأفكار التي طرحها. ولا يكتفي فرويد بما أشرنا إليه من أساطير وخرافات بل استثمر هذه الأدوات للتنظير النفسيّ في موارد عدّة، وهو يشير إلى ذلك في أحد الموارد قائلًا:

= نفسيّة؛ ولكنّ مثل هذا الأمر وهذه المعرفة بحالته النفسيّة لا تضرّ بحال نظريّته ولا تفقدها الاعتبار. فكون شخص مّا لصًّا لا يعني بطلان تقييمه لشخصٍ آخر والحكم عليه بأنّه لصٌّ. نعم ربّما يحقّ لنا أن نحتاط في تقييمنا لصحّة نظريّة؛ ولكنّ ذلك لا يعني بطلانها. فاطّلاعنا على معاناة فرويد من عقدة أوديب،(يكتب فرويد في إحدى رسائله: «فهمت للتوّ أنّي كنت أعشق أمّي وأغار من أبي عليها. وأحسب أنّ مثل هذه الحالة هي حالة عامّةٌ موجودةٌ عند جميع الأولاد»). (آنتوني أستور، **فرويد**، ص36))، لا يثبت بطلان هذه النظرية وعدم عمومها وانطباقها على غيره. والأمر عينه يُقال في شأن اتّهامه المؤمنين بالوسواس أو غيره من الأمراض النفسيّة. وعليه، لا فائدة علميّة مرجوّة من توجيه الانتقاد إلى فرويد بأنّه استقى شواهده من حياته الشخصيّة ونظريّاته لا تستثنيه... والحقّ نقول إنّ انطباق نظريّة فرويد عليه لهو من أهمّ الأبعاد في إنجازات فرويد العظيمة». (المصدر نفسه، ص26).

(1) ملكلم هميلتون، **جامعه شناسى دين**، ص112؛ ويليام آلستون وآخرون، **دين وچشم اندازهاى نو**، ص174؛ جان ملك كويري، **تفكر دينى در قرن بيستم**، ص232.

(2) سيغموند فرويد، **توتم وتابو**، ص245.

(3) انظر: ملكلم هميلتون، **جامعه شناسى دين**، ص103؛ ويليام آلستون وآخرون، **دين وچشم اندازهاى نو**، ص172.

لعلّ العجب يستولي عليكم عندما تسمعون أنّ بعض الأطفال الصغار يعانون من رهاب أكل الأب إيّاهم! كما أتوقّع أن يأخذكم العجب من ربطي بين هذا الخوف وبين الجنس. ولكنّي أذكّركم بأسطورة درستموها في الأدب الأسطوري اليوناني، حاصلها أنّ الإله كرونوس ابتلع أطفاله[1].

ويصرّح فرويد باعتقاده بـأنّ بعض هـذه الأساطير حتّى لو كانت غير صحيحة إلا أنّها تصلح شاهدًا على وجود عقدة أوديـب في النفس الإنسانيّة[2].

5 - يتّفق فرويد مع سائر ملحدي القرنين التاسع عشر والعشرين، في معارضة الأديان الإلهيّة وكلّ ما تدعو إليه هذه الأديان، ومن هنا عمد كما غيره إلى فكرة التوحيد وأعادها إلى أصول طوطمية وقرّر أنّ المجتمعات البشريّة انطلقت من الشرك الطوطمي لتصل إلى التوحيد الذي نعرفه في الأديان التوحيديّة. والحال كما يرى بعض علماء الاجتماع، أنّه لم يقم دليل مقنع حتّى الآن يسمح لنا بأن نجزم أنّ الطوطمية هي الشكل الأوّل للأديان الذي تطوّر إلى أن وصل إلى شكله الذي تجلّى في الأديـان التي نعرفها الآن[3].

6 - ثمّ إنّه ليس بين أيدينا دليل كافٍ للاعتقاد بأنّ الإنسانيّة في عهودها السحيقة كانت تعيش على شكل قطعان كقطعان الحيوانات. وعلى حدّ قول بعض الكتّاب لقد ثبت أنّ المستندات التي انطلق منها داروين لتبنّي هذه الصورة عن الحياة البشريّة الأولـى، هي مستندات كاذبة لا تصلح لإثبات مثل هذا الأمـر. والأمـر عينه يُقال عن استناد نظريّات فرويد إلى

---

(1) سيغموند فرويد، مفهوم ساده روانكاوى، ص112-113.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص121-122.

(3) انظر: ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص116؛ پل ليتل، ايمان منطبق با عقل وبرهان، ص3؛ علي شريعتي، تاريخ وشناخت اديان، ج1، ص71.

قضيّة الذكريات الموروثة عن الوقائع القديمة في حياة البشريّة، ومثل هذه الذكريات لا تقبل تأثير أحد من علماء الأحياء[1].

4- الاغتراب عن الذات

يرى لودفيغ فيورباخ (Ludwig Feuerbach) (1804-1872م) الفيلسوف ذو النزعة الحسيّة، أنّ فلسفة هيغل وبعض الأديان كالمسيحيّة، وقعت في خطأٍ قاتل، هو إضفاء الصفات التي تليق بالإنسان على موجود أجنبيّ غريب هو الروح المطلق أو الله بنوع من الإسقاط[2]. وهو يرى أنّ من علامات «الاغتراب»[3] وأعراضه، أن يُسقط الإنسان صفات كالخير، والجمال، والحقيقة، والحكمة التي هي صفات للإنسان نفسه، أن يسقطها على موجود آخر، وينحني أمامه تعظيمًا واحترامًا:

ليست الذات الإلهيّة شيئًا آخر غير الإنسان وذاته، وبعبارة أخرى: الإله هو الطبيعة الإنسانيّة مهذّبةً ومحرّرةً من القيود الفرديّة. وهي طبيعة اكتسبت

---

(1) ملكلم هميلتون، جامعه شناسی دين، ص116؛ انظر أيضًا: آنتوني أستور، فرويد، ص119-120؛ جمشيد آزادگان، اديان ابتدايى (تحقيق در توتميسم)، ص82.

(2) مصطلح الإسقاط بالمعنى المراد في المتن مأخوذ من كتب هيغل. وقد استخدم هذا المفهوم في نقد الأديان التي تجعل الإله خارج عالم الإنسان. وهو يرى أنّ الصفات الروحانيّة التي يضفيها الإنسان على الإله ويجعله أهلًا للعبادة من أجلها هي في الواقع صفات الإنسان نفسه. وهذا الإنسان بحسب هيغل أسقط صفاته على محلٍّ لن تصل يده إليه إلى الأبد. (انظر: پيتر سينگر، هگل، ص124). ويبدو من ظاهر كلام هيغل أنّه لا ينسجم ولا يقبل إلا أديان وحدة الوجود؛ ولكن مع ذلك نجد أنّه في بعض كلماته يثني على المسيحيّة البروتستانتية. (انظر: المصدر نفسه، ص125). وعلى أيّ حال، فقد استخدم فيورباخ أفكار هيغل بعكس ما يريد صاحبها، وهاجم الأديان كلّها ونسبها إلى الاغتراب ولم يستثنِ فلسفة هيغل نفسه من هذا الحكم. (انظر: المصدر نفسه، ص156-158).

(3) مفهوم «الاغتراب» (Alienation) يُلاحظ عند هيغل قبل فيورباخ. للاطلاع على تفسير هگل لهذا المصطلح، انظر: نجف دريابندري، درد بى خويشتنى (بررسى مفهوم ييناسيون در فلسفه غرب)، ص155-339.

موضوعيّتها بمنح الإنسان هذه الموضوعيّة لها من خلال التعامل معها كوجود مستقلٍّ... وأنتم تعتقدون أنّ الله هو وجود حكيم وخيّر؛ لأنّكم لا تجدون في أنفسكم أفضل من هذه الصفات لإسقاطها على الله[1].

ويشبه في هذا الموقف أريك فروم (Erich Fromm) (1900-1980م) المحلّل النفسيّ الألمانيّ، فهو يميّز بين نوعين من الدين يسمّي أحدهما الأديان التسلّطية، ويحكم على هذه الأديان بأنّها مبتلاة بالاغتراب عن الذات، ويقول عن عبادة الله: بعد أن أسقط الإنسان صفاته الحسنة على الله، ارتدّ إليه ليطلب منه بالعبادة والتوسّل هذه الصفات التي منحه إيّاها نفسها[2].

يوافق كارل ماركس (Karl Marx) (1818-1883م) أيضًا على هذا التقويم للدين، ويضيف عليه الإشارة إلى أنّ المسيحيّة تتبنّى في تعاليمها أنّ الله خلق الإنسان على صورته[3]؛ بينما واقع الحال، أنّ الإنسان هو الذي أوجد الله ومنحه صفاته وخلقه على صورته[4](*).

---

(1) لودفيغ فيورباخ، «خداوند به مثابه فرافكنى ذهن بشرى» في: جان هيك (تحرير)، اثبات وجود خداوند، ص235-240 (مع شيء من التصرّف في الترجمة).

(2) إريك فروم، روانكاوى ودين، ص66.

(3) الكتاب المقدس، سفر التكوين، 1:27.

(4) ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص140.

(*) **أضف إلى معارفك**

معنى حديث «إنَّ اللهَ خَلَقَ آدمَ على صورتِه»

التعليم الذي يشير إليه ماركس في المسيحيّة يوجد في التراث الإسلامي ما يشبهه. فقد ورد في رواية عن النبيّ (ص): «**إنَّ اللهَ خَلَقَ آدمَ على صورتِه**».
وورد عن الإمام الرضا (ع) في تفسير هذا الحديث المنسوب قوله: **إنّ رسول الله (ص) مرّ برجلين يتسابّان فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبّح الله وجهك ووجه من يشبهك. فقال: يا عبد الله لا تقل هذا لأخيك فإنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته.** (محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج4، ص11؛ انظر أيضًا: **مسند أحمد بن حنبل**، ج2، ص251). ومرجع الضمير في صورته بناء على هذا التفسير للحديث

ومن جهةٍ أخرى يعتقد ماركس أنّ الاقتصاد هو البنية التحتية للمجتمع، وما سواه كالسياسة، والفلسفة، والفنّ، والدين هي كلّها بنًى فوقيّة[1]. والطائفة الثانية من الأمور التي أشرنا إليها يسمّيها أيديولوجيا، والدين الذي هو، بحسب ماركس، أسوأ أشكال الأيديولوجيا أداة بيد المستكبرين وأهل السلطة يستخدمونه لتبرير الوضع القائم، ومن أجل ترويض وتثبيط عزيمة الشعوب عن الثورة والانتفاض على السلطة الحاكمة. وعلى أساس هذه الرؤية وصف الدين بأنّه أفيون الشعوب، وذلك لأنّه كالأفيون له خاصّيّة التخدير المؤقت ثم بعد زوال أثره تعقبه نوبات من الألم المميت.

وعلى الرغم ممّا تقدّم أعلاه فلا ينبغي أن نغفل عن أنّ معركة ماركس الأصليّة هي مع الرأسماليّة؛ وذلك لاعتقاده بأنّ تغيير البنية التحتية للمجتمع

= هو الشخص المسبوب. وأرجع آخرون الضمير إلى الله، ثمّ حاولوا التخلّص من دلالته على التجسيم والتشبيه. كما إنّ عود الضمير على آدم (ع) لا يخرج المعنى عن إمكان القبول. ويتحمّل كلٌّ من الاحتمالين الأخيرين تفسيراتٍ عدّة نكتفي بالإشارة إلى تفسير لكلّ احتمال:

أ – خلق الله الإنسان بطريقة تسمح له بأنّ يكون متألّهًا؛

ب – خلق الله آدم (ع) كاملًا منذ أن وجد، ولم يمرّ في المراحل التي يمرّ بها الكائن الإنساني كمرحلة النطفة والعلقة وغيرها... (لقد بلغ عدد تفسيرات هذا الحديث عشرة تفسيرات. (انظر: الشيخ الكليني، **الكافي**، ج1، ص134؛ الشيخ الصدوق، **التوحيد**، ص103؛ السيد المرتضى، **تنزيه الأنبياء**، ص207–209؛ ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص217–221؛ ابن الجوزي، **دفع شبه التشبيه**، ص144–147؛ يحيى بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم**، ج16، ص166؛ ج17، ص178؛ ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج5، ص138–139؛ ج 6، ص281؛ ج 11، ص2–3).

(1) يرى بعض الكتّاب أنّ ماركس بإعلانه من قيمة الاقتصاد يحاول إكمال ما بدأه فيورباخ، ليوضّح علّة الاغتراب الذي يعاني منه الإنسان. (انظر:

Ninian Smart, **The Religious Experience**, p. 538).

ولكن سوف يأتي عدم إمكان التوفيق بين التفسيرين ببساطة.

(الاقتصاد) سؤف يؤدّي إلى تغيّر جميع البنى الفوقيّة ومنها الدين، وبالتالي عندما ينتقل المجتمع إلى الحالة الاشتراكية أو الشيوعيّة سوف ينسحب الدين من المجتمع وينقرض، وسوف ترافقه الدولة أيضًا إلى ساحة العدم[1].

دراسة ونقد

1- هل يصحّ أن يستنتج امرؤ: من حبّ الإنسان وتعلّقه بصفاتٍ كالخير والحكمة والعدالة، أنّ الله الذي هو مصدر هذه الصفات ومنبعها هو خيال ووهمٌ ليس إلّا؟! وإذا غضضنا النظر عن البراهين التي يُستند إليها لإثبات وجود الله، السؤال الأساس هنا هو: ما المعيار العقليّ أو التجريبيّ الذي يرجّح نظرية فيورباخ على النظريّة الدينيّة التي تثبت أنّ الإنسان ينكر وجود الله والمعاد، تماشيًا مع رغباته وميوله النفسيّة[2]، وفق ما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿بَلْ يُرِيدُ ٱلْإِنسَٰنُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُۥ * يَسْـَٔلُ أَيَّانَ يَوْمُ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[3].

2- لا شكّ في أنّ الأقوياء والطبقة المتسلّطة في أيّ مجتمع تعمل على استغلال الدين وتحويله إلى أداة بأيديها مستعينة بالميول الفطريّة الموجودة عند بني البشر. ولكنّ هذا لا يعني بأيّ وجهٍ استناد الدين إلى خداع الأقوياء والمتسلّطين[4] وبحسب تعبير ماركس: «الفكر الحاكم على المجتمع هو فكر الطبقة الحاكمة»[5]. والتاريخ يشهد أنّ أكثر الأديان كانت تدعو الشعوب إلى الثورة على الطبقة الحاكمة وإلى ترويج أفكار لم تكن أبدًا منسجمة مع

---

(1) Daniel L. Pals, **Seven Theories of Religion,** p. 136-143.

(2) بعبارة بسيطة يرى فيورباخ أنّ الميول المتعالية عند الإنسان هي سبب اختراع فكرة الإله، بينما يرى المؤمنون أنّ الميول الهابطة هي سبب إنكار وجود الله عند من ينكر وجوده.

(3) سورة القيامة: الآيتان 5-6.

(4) ملكلم هميلتون، **جامعه شناسى دين**، ص146.

(5) Daniel L. Pals, **Seven Theories of Religion,** p. 137.

مصالح الطبقة الحاكمة[1].

3- يرى ماركس أنّ الدين هو أثر من آثار «الاغتراب عن الذات» ويدّعي «أنّ الدين يستند في نشأته إلى أكثر الناس اغترابًا عن الذات وهم الطبقة المحكومة»[2]. ولكنّه من جهةٍ أخرى يسمّي الدين أيديولوجيا ويُعرِّف الأيديولوجيا بأنّها شيء تختلقه الطبقة الحاكمة لتبرير الوضع القائم، والحفاظ على السلطة من أن تمتدّ إليها يدٌ أخرى. وهذان موقفان يصعب التوفيق بينهما فكيف يكون الدين من اختراع الطبقة المحكومة والطبقة الحاكمة في آنٍ معًا؟[3].

4- لقد أثبتت التجارب المعاصرة وبخاصّة تجارب تطبيق الاشتراكيّة في بعض البلدان، أنّ تغيير النظم الاقتصاديّة لا ينعكس بالضرورة على الأوضاع الدينيّة، ولم يترتّب على ارتفاع منسوب الوعي الطبقيّ انصراف الناس عن الدين والتديّن[4]. أضف إلى ما تقدّم أنّ عالم الاجتماع الألمانيّ ماكس فيبر (1864-1920م) قدّم صورة معاكسة تمامًا لما يراه ماركس وذلك أنّه أثبت في كتابه: «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسماليّة»[5]، أنّ الدين ليس بنية فوقيّة[6] بل هو بنية تحتية محرّكة للاقتصاد بحيث أدّت

---

(1) مرتضى مطهري، فطرت، ص205؛ يان رابرتسون، درآمدى بر جامعه، ص338.

(2) ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص146.

(3) المصدر نفسه، ص147. ولعلّ الالتفات إلى هذا الإشكال هو الذي دعا بعض الكتّاب إلى القول: «[بحسب ماركس] تعتقد المجتمعات البسيطة ما قبل الصناعيّة التي لا طبقيّة فيها، أنّ الدين هو أمر خرافيّ وهو نتيجة من نتائج الاغتراب. بينما المجتمعات المحكومة من سلطة تريد الحفاظ على الوضع القائم، تروّج للدين لتغضّ نظر الناس عن ما ينبغي أن يلتفتوا إليه». (يان رابرتسون، درآمدى بر جامعه، ص337-338).

(4) ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص149.

(5) لقد ترجم هذا الكتاب بالفارسيّة مرّتين بالحدّ الأدنى وقد طُبِع من قبل: سمت (1371هـ.ش.) وعلمي وفرهنگى (1373هـ.ش).

(6) انظر: علي شريعتي، مجموعه آثار، ج16 (اسلام شناسى، 1)، ص123-127؛ باتومور، جامعه شناسى، ص273.

الأخلاق الدينية البروتستانتية إلى ولادة النظام الرأسمالي[1].

وسوف يكشف التدقيق في تفاصيل أفكار ماركس عن ثغرات أخرى الأمر الذي نطوي عنه كشحًا ونحيل القارئ العزيز إلى مطالعة بعض المصادر المتخصّصة في مناقشة الماركسيّة ونقدها[2].

5- الرغبة في حفظ الانسجام الاجتماعيّ

يرى إميل دوركهايم (1858-1917م)، عالم الاجتماع الفرنسيّ المشهور، أنّ أفضل السبل لدرس الدين والتعرّف إلى عناصره الأصليّة ومنشئه، هو البحث عنه في مجتمع غير متقدّم على الصعيد الصناعيّ والتقانيّ[3]. وانطلاقًا من هذا الموقف استفاد من الدراسات التي أجراها علماء سبقوه على بعض المجتمعات القبليّة في أستراليا، وطوّر نظريّاته في أبحاثه الدينيّة مستفيدًا من المعطيات التي وفّرها له غيره من الإنثربولوجيا، وقدّم ذلك على شكل نظريّة مترابطة في كتابه «الأشكال الأساسيّة للحياة الدينية»[*].

---

(1) Daniel L. Pals, **Seven Theories of Religion**, p. 148.

(2) انظر: دانيل پالس، هفت نظريه در باب دين، ص218-227.

(3) Emile Durkheim, **The Elementary Forms of Religious Life**, p. 1.

(*) **مساحة للتأمّل والتفكير**

عدم النموّ والأصالة؟

ينتقد دوركهايم العلماء الذين يكتفون بالحدس والظنّ للتنظير حول المجتمعات القديمة واقتراح تبريرات وتفسيرات ظنيّة لأسباب الميل نحو الدين في هذه المجتمعات. ويقترح بدل ذلك درس هذا الأمر في مجتمع معاصر زمنيًّا ولكنّه متخلّف على المستوى الحضري والتنمية والصناعة وغير ذلك. والنموذج الذي يرى أنّه مناسب هو نموذج القبائل الأصليّة التي كانت في عصره أو قبله بقليل تقطن أستراليا؛ إذ يرى أنّها أشبه بمرآة تنعكس فيها صورة التاريخ البشريّ القديم ليتأمّل فيها الإنسان المعاصر (**Daniel L. Pals, Seven Theories of Religion, p.** 100 - 101).

=

تكشف المعطيات التي بنى عليها دوركهايم أبحاثه وآراءه، أنّ كلّ قبيلة تتألف من مجموعة عشائر (clan) وكلّ واحدة من هذه العشائر لها طوطمها الخاصّ وهذا الطوطم قد يكون نباتًا وقد يكون حيوانًا وقد يكون شيئًا غير حيٍّ، وهذا الطوطم تضفي عليه العشيرة القداسة وتجعله رمزًا لها[1]. ولكلّ طوطم مجموعة من المحرّمات (التابوات جمع تابو) المرتبطة به والتي تعبّر بها العشيرة عن احترامها لطوطمها. ويدّعي دوركهايم أنّ الطوطميّة لا تعني عبادة الحيوان أو النبات، بل هي إكبار وتعظيم للقوّة غير الشخصيّة والانتزاعية الكامنة فيه (الله)، وكلّ طوطم فيه شيء من هذه القوّة وهو تجلٍّ من تجلّيات هذه القوّة ولكنّه في الوقت عينه ليس فيها وليس هي[2]. وبناء عليه فإنّ الطوطم من جهة هو مظهر ورمز يعبّر عن القوة غير الشخصيّة (الله)، ومن جهة أخرى هو رمز المجتمع؛ وبالتالي فليس الله سوى المجتمع نفسه:

الطوطم من جهةٍ، هو الوجه الظاهريّ والمرئيّ لشيء أقترح تسميته الأصل الطوطمي أو الإله؛ ومن جهةٍ أخرى هو رمز لمجتمع بعينه يسمّى العشيرة، فالطوطم عادةً يؤدّي دور عَلَم الجماعة وشعارها، الذي يميّزها عن غيرها من العشائر... وعندما يكون الطوطم رمز الجماعة ورمز الإله في آنٍ واحدٍ، ألا يعني هذا أنّ الإله ليس شيئًا آخر غير المجتمع[3]؟

= ما رأيك في هذا الأمر وكيف تقوّمه؟ هل ترى إمكان استنتاج أصالة الحالة الدينيّة في مجتمعٍ مّا، من تخلّفه على المستوى الصناعي والتقاني؟ أي هل ثمّة ترابط بين التخلّف الاقتصادي وبين كون الدين أصليًّا غير مقتبس من الخارج؟(انظر: ملكلم هميلتون، **جامعه شناسى دين**، ص81).

(1) يقول فرويد، «كلمة طوطم... اقتبسها الباحث البريطاني جي لونغ (J. Long) عام 1791؛ إذ سمعها في لغة الهنود الحمر في شمال أمريكا». (سيغموند فرويد، **روانكاوى**، الترجمة الفارسيّة: ناصرالدين صاحب الزماني، ص24).

(2) ريمون آرون، **مراحل اساسى انديشه در جامعه شناسى**، ص380-381.

(3) Emile Durkheim, **The Elementary Forms of Religious Life**, p. 208.

وعلى حدّ قول دوركهايم فإنّ المتديّنين يهدفون من خلال أدائهم المناسك الدينيّة العباديّة إلى تعزيز الروابط الاجتماعيّة، وتأكيد أصالة المجتمع وتقديم المصالح الجمعيّة على المصالح الفرديّة. وتعزيز الفكرة التي تقول إنّ كلّ ما يساعد على بقاء المجتمع «مقدّس»، ويقع في داخل إطار الدين وما سوى ذلك لا حظّ له من القداسة[1]. والواجبات الأخلاقيّة بدورها ليست شيئًا آخر سوى ضغوط الأفكار العامّة[2]. وإنّ كثيرًا من التعاليم الدينيّة يمكن أن تُفهم وتُبيَّن على ضوء الأصل الطوطمي المشار إليه: فالروح هي الأصل الطوطمي الذي حلّ في أفراد الجماعة[3] وبقاء النفس وخلودها يعني ويدلّ على أنّ المجتمع يتابع حياته ويستمرّ فيها حتّى لو مات هذا الفرد منه أو ذاك[4].

دراسة ونقد

لقد أخذ عدد من العلماء الغربيّين على دوركهايم ونظريّته هذه في تفسير الدين مجموعة من الإشكالات المنهجيّة، والإنثروبولوجيّة، والنظريّة[5]. وبيان هذه الإشكالات بالتفصيل الثلاثيّ المذكور أو بتفصيل آخر[6] يخرجنا عن الحدود المرسومة لهذه الدراسة؛ ولأجل ذلك نكتفي ببيان بعض النقاط الأساسيّة[7]:

(1) Daniel L. Pals, **Seven Theories of Religion**, p. 107.

(2) ملكلم هميلتون، **جامعه شناسى دين**، ص176.

(3) Emile Durkheim, **The Elementary Forms of Religious Life**, p. 263.

(4) Daniel L. Pals, **Seven Theories of Religion**, p. 106.

(5) انظر: ملكلم هميلتون، **جامعه شناسى دين**، ص180-188.

(6) See: Daniel L. Pals, **Seven Theories of Religion**, p. 115-118.

(7) للاطلاع على انتقادات أخرى انظر: مرتضى مطهري، **فطرت**، ص219-236؛ علي شريعتي، **تاريخ وشناخت اديان**، ج1، ص67-72؛ ريمون آرون، مصدر سابق، ص389-391؛ أبو القاسم فنائي، **درآمدى بر فلسفه دين وكلام جديد**، ص135-142.

1 - من الإشكاليّات المنهجيّة التي تورّط فيها دوركهايم أنّه يستند إلى ما توفّر بين يديه من معطيات حول القبائل المحليّة الأستراليّة، ولكنّه يستخرج من هذه المعطيات نظريّة شاملةً يعمّمها على الظاهرة الدينيّة على مستوى العالم. والسؤال المحوريّ الذي يُطرح هنا هو: ما الدليل على أنّ اكتشاف جوهر دينٍ عند جماعة بعينها يكشف لنا عن جوهر سائر الأديان والظاهرة الدينيّة كلّها[1]؟ وفي الحقيقة لا دليل واضح يسمح لنا بالقول إنّ الطوطمية التي عرفتها القبائل الأستراليّة هي أصل الدين ومنشؤه[2]. أضف إلى ذلك أنّ المعطيات التي كانت متوفّرة في زمان دوركهايم حول القبائل الأستراليّة واجهت تحدّيات جمّة فضلًا عن استنتاجات دوركهايم منها[3].

2 - يحاول دوركهايم إثبات مدّعياته بالانطلاق من فرضيّات لم تثبت، ومن تعريف محدّدٍ يتبنّاه للدين أو غيره[4]. مثلًا يعرّف الدين في أوائل كتابه «الأشكال الأساسيّة للحياة الدينية» بأنّه: «الدين نسق موحَّد من المعتقدات والممارسات التي تتصل بشيء مقدَّس»[5]، ثمّ يعمد بعد ذلك إلى خلق علاقة وثيقة بين الأمور المقدّسة والأمور الاجتماعيّة. ومن الواضح عدم صحّة الاستناد إلى الفرضيّات لتأسيس النظريّة، وفي حالتنا هذه مع دوركهايم لا يسمح المنهج العلميّ بأن نفترض أن الدين هو نسق من أعمال تتصل بالمقدّس، ثمّ نربط بين المقدّس والاجتماعيّ، وبعد ذلك نصل إلى النتيجة المرجوّة وهي: الدين ليس شيئًا سوى الحاجات الاجتماعيّة[6].

---

(1) ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص180.

(2) المصدر نفسه، ص181.

(3) Daniel L. Pals, **Seven Theories of Religion**, p. 116 -117.

(4) ومثل هذه المغالطة نجدها عند من يعرّف الدين بأنّه محدود بدائرة الأمور الشخصيّة بين الإنسان والله، ثمّ يحذر المؤمنين من إدخال الدين إلى ساحة المجتمع والسياسة. ولا يخفى أنّ مثل هذا الاستدلال مصادرة على المطلوب.

(5) Emile Durkheim, **The Elementary Forms of Religious Life**, p. 44.

(6) Daniel L. Pals, **Seven Theories of Religion**, p. 115-116.

أضف إلى ذلك أنّ عـددًا من علماء الإناسة يدّعون أنّ وجود جماعاتٍ إنسانيّة لم تعرف الفصل ولا التمييز بين المقدّس وغير المقدّس[1]، والمقدّس نفسه قد يفقد بعده الاجتماعيّ.

3 - العلاقة بين الدين والمجتمع ووجـود جهات تشابهٍ بينهما من الأمور التي لا شكّ فيها وهذا مقبول على نحو العموم والإجمال؛ ولكن لا يصحّ الحكم بالاتّحاد والمساواة بين أمرين بالاستناد إلى وجود تشابه أو صلات قربى بينهما[2]. وقد فعل دوركهايم مثل هذا الأمر غير المنهجيّ عندما استدلّ على النحو الآتي: (الطوطم رمز المجتمع، والطوطم رمز الإلـه؛ إذًا الإلـه والمجتمع هما شيء واحد) ومثل هـذا الاسـتدلال هو المغالطة بحدّ ذاتها. فربّما كان الطوطم رمزًا لموجود فوق طبيعي، وكان شعار الجماعة التي تؤمن به؛ لأنّـه محور وحدتها. ونتيجة الاستدلال المتقدّم إن صحّت المقدّمات هي: رمز المجتمع هو رمز الإله، وليس كما استنتج دوركهايم «المجتمع هو الإله»[3].

4 - لا ينبغي عدّ الواجبات الأخلاقيّة مساويةً لضغط الأفكار العامّة؛ وذلك أنّ الضغط الاجتماعيّ قد يؤدّي في بعض الحالات إلى أفعال قاسية والهياج الجمعيّ قد يـؤدّي إلى أفعال ذات تقويم سلبيٍّ بحسب معايير الأخلاق. أضف إلى هذا شهادة التاريخ بأنّ عددًا من العظماء الأخلاقيّين وقفوا في وجه الرغبات الاجتماعيّة التي كانت تريد أن تودي بالمجتمعات إلى الحضيض على المستوى الأخلاقيّ[4].

---

(1) ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص23 و181؛ دانيل بيتس وفرد پلاگ، انسان شناسى فرهنگى، ص671.

(2) ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص82

(3) المقدّمتان: «علي هو والد حسن»، و«علي هو والد حسين»؛ تنتجان: «والد حسن هو والد حسين» (وليس: حسن هو حسين).

(4) ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص182-183؛ انظر أيضًا: جان هيك، فلسفه دين، ص79.

5 - يرى دوركهايم كما تقدّم أنّ الإله وسائر التعاليم الدينيّة هي انعكاس للوجدان الجمعيّ لعشيرة أو جماعة بعينها؛ فإذا صحّ هذا كيف يبرّر دوركهايم وجود قوانين عامّة وعالميّة تقرّها الأديان كلّها وتخاطب البشريّة كلّها ولا توجّه خطابها إلى جماعة محدّدة[1]؟

6- الوحي، والعقل والفطرة

يُستخدم مصطلح منشإ الدين، في معنيين على الأقل، وينبغي الحذر من الخلط بينهما، وهذان المعنيان هما: علّة ظهور الدين، والآخر علّة ميل الإنسان إلى الدين[2]. ولم يميّز عددٌ من الذين بحثوا في هذا المجال بين المعنيين، وانتهوا من خلال بحثهم عن الأسباب التي تدعو الناس إلى التديّن إلى الحكم بأنّ هذه الأسباب هي نفسها الأسباب التي أدّت إلى ظهور الدين.

وعلى أيّ حال يمكن البحث عن منشإ الدين في إرادة الله هداية الإنسان، من طريق إنزال الوحي وتجلّيه على الأنبياء، ولهذه الرؤية أدلّتها التي سوف نعرض لها في الفصول القادمة. فإذا لم يكن ثمّة إله، أو كان ولكن رجّح هذا الإله أن يَكِل المخلوقات إلى أنفسهم ولا يتعرّض لهدايتهم، في هذه الحالة سوف يفقد الدين مبرّره العقلانيّ. وبعبارة أخرى: الدين الحقيقيّ له منشأ؛ على الرغم من وجود بعض العناصر والعوامل من ذلك النوع الذي يتمسّك به الملحدون، وهذه العوامل تؤدّي من دون شكٍّ إلى ظهور أديانٍ محرّفة مختلقة بأيدي البشر أنفسهم.

ثمّ إنّ الميل إلى الدين والاندفاع نحوه هما من آثار التفكير والتأمّل العقلانيّ، فإنّ الإنسان عندما يتفكّر في سرّ الوجود يرى في كلّ ما يحيط

---

(1) John H. Hick, Philosophy of Religion, p. 32.

(2) انظر: ديفيد هيوم، تاريخ طبيعي دين، ص28.

به آية تدلّ على وجود خالقٍ سواء كان ذلك في ما يراه في نفسه من آيات أو ما يراه في الآفاق المحيطة به، ولا يولّد مثل هذا التفكير اعتقادًا بأنّ ما يحيط بنا عبثٌ لا شيء وراءه. مثلًا النظام والانسجام بين الظواهر، والتدبير المشهود في المخلوقات كلّها ينطق هذه الموجودات التي تبدو في الظاهر صامتةً ويحكي إقرارها وشهادتها بوجود إله حكيم قادر[1]: «وَظَهَرَتْ فِي الْبَدَائِعِ الَّتِي أَحْدَثَهَا آثَارُ صَنْعَتِهِ وَأَعْلَامُ حِكْمَتِهِ فَصَارَ كُلُّ مَا خَلَقَ حُجَّةً لَهُ وَدَلِيلاً عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ خَلْقًا صَامِتًا فَحُجَّتُهُ بِالتَّدْبِيرِ نَاطِقَةٌ وَدَلَالَتُهُ عَلَى الْمُبْدِعِ قَائِمَةٌ»[2].

أضف إلى ما تقدّم أنّ فطرة الإنسان وطينته التي جُبِل عليها تنحو به نحو الإيمان بوجود الله[3]؛ وعلى حدّ تعبير جلال الدين الرومي:

وبين ربّ الناس وأرواحهم تواصل دون كيف أو عيب قياس[4].

بل إنّ بعض العلماء الذين لا يؤمنون بالله، يذعنون بأنّ الإنسان هو متديّن بالطبع[5]. وبالعودة إلى القرآن الكريم نجد أنّه يعدّ الدين من الأمور الفطريّة ويدعو الناس إلى التفاعل مع هذا الميل الفطريّ المودع في بواطنهم؛ وذلك كما في قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ﴾[6].

وهذه الحاجة الفطريّة إلى الدين تختلف عن سائر الفطريّات المودعة

---

(1) سوف نتحدّث في الفصل القادم عن برهان النظام وغيره من البراهين التي يُستدلّ بها على وجود الله.

(2) عليّ بن أبي طالب (الإمام)، **نهج البلاغة**، الخطبة 90.

(3) سوف نعالج في الفصل الثالث إمكانيّة الاستدلال بالفطرة الإنسانية على وجود الله.

(4) جلال الدين مولوي، **مثنوى معنوى**، الباب الرابع، بيت 760. والنصّ الأصليّ للشعر هو: «اتصالى بى تكيف بى قياس هست ربّ الناس را با جان ناس».

(5) انظر: پل إدواردز، «برهان هاى اجماع عام»، في: **خدا در فلسفه**، ص157.

(6) سورة الروم: الآية 30.

في النفس الإنسانيّة، وبخاصّة تلك الغرائز التي توسم بأنّها طبيعيّة أو حيوانيّة، وذلك أنّ الأخيرة تتفتّح وحدها وتدعو الإنسان إلى الاستجابة لها وإشباعها، وأمّا الغريزة الدينيّة إن صحّ التعبير فإنّها كثيرًا ما يُغفل عنها[1]؛ ومن هنا أتى الأنبياء عبر التاريخ البشريّ ليذكّروا الإنسان بما نسي من فطرته، ويذكّروه بالميثاق المأخوذ منه يوم خُلِق، ويدعوه إلى الإصغاء إلى نداء الوجدان والباطن.

شغب عشقك ينوء بكلّ الرؤوس وجمال منظرك يعشي كلّ العيون

حاشا لصوتك أن يسكن الشجرة ولكن أين موسى ليسمح صدح أنا الحق[2]؟

ومن هنا نجد أنّ الإمام الصادق (ع) دعا من سأله أن يدلّه على الله إلى أن تخيّل نفسه في حالة لا صلة له بسبب من أسباب النجاة ليعرف الله في تلك اللحظة التي يشعر فيها بانقطاعه عن كلّ سبب وذلك في الرواية المعروفة عنه إذ أتاه أحدهم وقال له: يا ابن رسول الله دلّني على الله ما هو؟ فقد أكثر عليّ المجادلون وحيّروني، فقال له: يا عبد الله هل ركبت سفينة قط؟ قال: نعم، قال: فهل كُسِر بك حيث لا سفينة تنجيك، ولا سباحة تغنيك؟ قال: نعم، قال: فهل تعلّق قلبك هنالك أنّ شيئًا من الأشياء قادر على أن يخلّصك من ورطتك؟ قال: نعم، قال الصادق (ع): فذلك الشيء

---

(1) يقول لايبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz) (1646-1716م) في هذا المجال: «ما هو فطريّ لا يُعلم بالضرورة أوّلًا وبالذات بشكلٍ واضح ومتميّز؛ ويحتاج فهمه إلى انتباه خاصّ ومنهجٍ محدّد». (فردريك كابلستون، **تاريخ فلسفه**، ج4، ص405).

(2) هادي السبزواري، **ديوان اشعار**، ص29. والنصّ الأصليّ للأبيات هو:

شورش عشق تو در هيچ سرى نيست كه نيست

منظر روى تو زيب نظري نيست كه نيست

موسى اى نيست كه دعوى انا الحق شنود

ورنه اين زمزمه اندر شجرى نيست كه نيست

هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منج، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث[1]. نعم إنّ حادثات الأيّام والليالي تهزّ سفينة الإنسان وتكشف له ضعفها وضعف ربّانها، وحاجتهما إلى قوّة يمكن اللجوء إليها والمراهنة عليها. بلى في لحظات الضعف يتوجّه الجميع إلى الله ويستجدون عونه: ﴿ وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ ﴾[2].

أضف إلى ما تقدّم كلّه أنّ الدين الأصيل الذي يستند إلى الخالق تعالى، يمكنه تلبية حاجات الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة بالشكل الأمثل؛ وذلك لانسجامه مع فطرة الإنسان. ومن هنا يمكن عدّ هذه الحاجات من الدوافع نحو البحث عن دينٍ يلبّيها ويشبعها، وعلى حدّ قول أحد الكتّاب الغربيّين:

الدين الحقيقيّ ليس نتيجة اضطراب الإنسان أو رغبته في حماية نفسه... بل إنّ للدين جذورًا في تربة النفس الإنسانيّة؛ وذلك أنّ الإنسان بلحاظ وجوديّ يمّم وجهه شطر الله، ويعيش فيه ويتحرّك ويحقّق وجوده فيه... وكل قوى الإنسان وطاقاته تؤيّد ما يكشفه العقل وتنسجم معه وتتناغم[3].

خلاصة الفصل

- ينطلق الملحدون من فرضيّة عدم وجود الله، ليلتمسوا الأسباب النفسيّة والاجتماعية التي أدّت إلى ظهور الأديان والإيمان بالله.
- يدّعي بعضٌ أنّ جذور التديّن تمتدّ في تربة من الحوادث الطبيعيّة

(1) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج3، ص41؛ انظر أيضًا: الفخر الرازي، **البراهين في علم الكلام**، ج1، ص76.

(2) سورة لقمان: الآية 32؛ انظر أيضًا: سورة العنكبوت: الآية 65.

(3) لئو الدرز، **الهيات فلسفى توماس اكويناس**، ص71.

المرعبة، وذلك أنّ الإنسان اخترع فكرة الإله ليحتمي به من أحداث الطبيعة ومظاهرها المخيفة.

- وينسب بعض الناس الإيمان والدين إلى الجهل، ويرى هؤلاء أنّ جهل الإنسان وعجزه عن تفسير بعض الظواهر يدعوه إلى افتراض وجود الله، وبالتالي فإن تطوّر العلم سوف يؤدّي إلى اضمحلال الدين.

- يرجع فرويد الدين والإحساس الدينيّ إلى عقدة أوديب، وإحساس الإنسان بالندم على قتل الأب.

- يتابع كارل ماركس فيورباخ، بأنّ الدين هو أثر من آثار الاغتراب النفسيّ الذي يعاني منه الإنسان؛ ويسمّيه أفيون الشعوب.

- ينطلق إميل دوركهايم من بعض الأبحاث التي أجريت على القبائل الأستراليّة البدائيّة، ليبني عليها نظريّته التي تقضي بأنّ الطوطمية هي الخليّة الأولى التي تطوّرت في ما بعد إلى الأديان التي نعرفها، والطوطم هو الذي تحوّل إلى الإله مع الأديان المتطوّرة.

- «ظهور الدين» يمكن إسناده إلى إرادة الله تعالى هدايةَ البشر عبر الوحي النازل على الأنبياء، وأمّا ميل الإنسان إلى التديّن واعتناق الأديان فيستند إلى أمرين هما: الأدلّة العقليّة، والميل الفطريّ المودع في الطبيعة الإنسانيّة الباحثة عن الله وعن إشباع الحاجات الأساسيّة الأصيلة في الإنسان فرديّةً كانت هذه الحاجات أم اجتماعيّة.

أسئلة أجاب عنها الفصل

1 - اشرح وجهة نظر فرويد وراسل اللذين يريان أنّ خوف الإنسان من الحوادث الطبيعية المرعبة هو الذي يدعوه إلى التديّن وقبول الأديان.

2 - مع أي النظريّات في مراحل تكامل الفكر البشريّ تنسجم القضايا

والمعادلات المدوّنة أدناه، وكيف تنظر إليها أنت؟

أ- الحمّى ← الله   ب - الحمّى ← الميكروب ← الله

ج- الحمّى ← الميكروب ←... ← الله د   - الحمّى ← الميكروب ←....

3 - ما هي المراحل التي مرّت بها مسيرة التفكير البشريّ، من وجهة نظر أوغيست كونت؟ اشرح واعرض أحد الردود عليها.

4 - ما هي عقدة أوديب؟ وكيف ربط فرويد بينهما وبين الدين وجعلها منشأً لظهور الأديان؟

5 - استند فرويد إلى حادثة يدّعي حصولها في تاريخ البشريّة السحيق، هي حادثة قتل الأب. اشرح وناقش.

6 - ما هي وجهة نظر ماركس في التعليم المسيحيّ القائل: إنّ الله خلق الإنسان على صورته؟

7 - يرى ماركس أنّ الدين هو نتيجة من نتائج الاغتراب عن الذات عند الإنسان، ومن جهة أخرى يرى فيه أيديولوجيا بمعنى خاصّ. هل ترى بين هذه الموقفين من تعارض؟ اشرح وناقش.

8 - كيف يبرّر إميل دوركهايم دعواه الاتّحاد بين الله والمجتمع؟

9 - ما هي الأمور والإشكاليّات التي تواجه دوركهايم في نظرته إلى الدين؟ اذكر ثلاثة من هذه الأمور المشار إليها في السؤال.

10 - ما هي الأسباب التي يرى علماء المسلمين أنّها تؤدّي إلى ظهور الدين، والميل إليه عند الناس؟

11 - أيّ من هؤلاء المفكّرين المذكورة أسماؤهم أدناه يستخدم مصطلح الإسقاط في تحليله للدين؟

أ - فرويد   ب - فيورباخ

ج - ماركس   د - الجميع

مقترحات بحثيّة

- يصنّف بعض علماء الاجتماع النظريّات (الإلحاديّة) المطروحة حول مصدر الدين إلى صنفين هما النظريّات النفسيّة والنظريّات الاجتماعيّة، ويميّز في الفئة الأولى بين النظريّات العقليّة والنظريّات العاطفية[1]. فيضع أمثال: أوغيست كونت، وسبنسر، وتايلور، وفريزر في خانة العقليّين؛ بينما يضع فرويد ويونج في خانة العاطفيّين. ويرى أنّ نظريّة كلٍّ من دوركهايم وماركس من النظريّات الاجتماعيّة. عالج هذه الفكرة واشرح وناقش التصنيف المذكور.

- قارن بين مفهوم الاغتراب عن الذات الوارد في القرآن الكريم بعبارة ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾[2]، وبين مفهوم الاغتراب عن الذات عندما يُطرح لتفسير اعتقاد الإنسان بوجود الله عند بعض الفلاسفة الغربيّين[3].

- يقول ماركس: «الفكر الحاكم على المجتمع هو فكر الطبقة الحاكمة»، هل ترى أنّ القول المشهور: «النّاس على دين ملوكهم»[4] يدلّ على المعنى المراد عند ماركس؟

---

(1) انظر: ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص37.

(2) سورة الحشر: الآية 19.

(3) انظر: محمود رجبي، انسان شناسى، ص56-58.

(4) هذه العبارة ليست حديثًا أو رواية عن المعصومين (ع)؛ وإن كنّا نجد ما يشبهها في كلام الإمام عليّ (ع) كقوله: «الناس بأمرائهم أشبه منهم بآبائهم». (ابن شعبة الحراني، **تحف العقول**، ص148). هذا ولكن ذُكِر في أكثر المصادر «بزمانهم» بدل بأمرائهم. (انظر: الشريف الرضي، **خصائص الأئمة**، ص115؛ موفق بن أحمد الخوارزمي، **المناقب**، ص375؛ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج19، ص209؛ إسماعيل العجلوني، **كشف الخفاء**، ج2، ص311).

الفصل الثالث

إثبات وجود الله

﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1].

البحث عن خالق الكون كلّه وهو الذي نسمّيه في الثقافة الإسلامية «الله»، هو من الموضوعات التي شغلت الذهن البشريّ على الدوام. ويرى كثيرون من البشر أنّ وجود الله من البديهيّات التي لا يحتاج إثباتها إلى دليل؛ بل ثمة من يرى أنّ وجود الله لا يمكن إثباته[2]؛ بينما يرى آخرون أنّ وجود الله أمر يقبل الإثبات ويمكن استنتاجه من البرهان والدليل. وقد فعلوا ذلك وحاولوا الاستدلال بدليل أو أدلّة لإثبات ذلك. ومن المناسب أن ندلف إلى موضوع هذا الفصل وهو إثبات وجود الله، من باب توضيح مجموعة نقاطٍ نستعرضها في ما يأتي:

1 - على المؤمنين والملحدين، أن يتّفقوا على المقصود من كلمة «الله» قبل البدء بأيّ حوار أو نقاش. والأمر المتّفق عليه بين الجميع تقريبًا هو أنّ المقصود من الله هو «خالق العالم»، ومثل هذا المفهوم يمكن أن يكون نقطة

(1) سورة إبراهيم: الآية 10.

(2) لمزيد من التفصيل حول هذه النظريّة وأدلّتها، انظر: عسكري سليماني اميري، نقد برهان ناپذيري وجود خدا.

انطلاق للبحث بين الطرفين؛ وقد حصل في تاريخ المناظرات الفلسفيّة حول هذا الموضوع أن اتّفق برتراند راسل (bertrand russell) (1872-1970م) الفيلسوف البريطاني الملحد، مع اللاهوتي المسيحيّ فردريك كاپلستون (frederick copleston) (1907-1994م)، على أنّ موضوع المناظرة بينهما هو: «وجودٌ متشخّصٌ متعالٍ ممتازٌ عن العالم وهو الخالق له»[1](*).

2 - يرى عدد من العلماء من شرق العالم وغربه، أنّ وجود الله بديهيّ لا يحتاج إلى إثبات[3]؛ ويُفهم هذا المعنى من كلام العلامة الطباطبائي (1321-1402هـ.ق.) في تعليقاته على كتاب الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، إذ يقول بعد تقريره لبرهان الصديقين الذي سوف نتكلّم عنه لاحقًا: «مِن هنا يَظهر للمتأمل أنَّ أصلَ وجودِ الواجب

---

(1) النص الكامل لهذه المناظرة تجده في المراجع الآتية: برتراند راسل، **چرا مسيحى نيستم**، ص230-254؛ راسل، **عرفان ومنطق**، ص199-242؛ جان هيك (تحرير)، **اثبات وجود خداوند**، ص203-232.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

إثبات الوجود أوّلًا أم الصفات؟

دأب أكثر الذين يكتبون أو يبحثون عن الله وصفاته على إثبات وجود الله أوّلًا ثمّ الحديث عن الصفات بعد ذلك. بينما يرى بعض الكتّاب المعاصرين أنّ هذه الطريقة غير مجدية، والأنسب، بحسب هؤلاء، هو البدء بالبحث عن الصفات ثمّ الانتقال بعد ذلك إلى إثبات الوجود، يقول أحدهم: «إذا لم يكن عندنا تصوّر ولو محدود عن صفات الله، فما معنى أن نبحث عن وجوده لنعرف هل هو موجود أم لا؟». (مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص98).

ما رأيك في هذه النظريّة؟ وهل يمكن البحث عن وجود الله قبل البحث التفصيليّ في صفاته؟

(3) انظر كنموذج: جان هيك (تحرير)، **اثبات وجود خداوند**، ص17-39 و249.

بالذات ضروريٌّ عند الإنسان؛ والبراهينُ المثبتة له تنبيهاتٌ بالحقيقة»[1]. بداهة وجود الله سواء أكان ذلك على مستوى العلم الحصولي، أم على مستوى العلم الحضوري كما يشير العلامة، لا يدلّ بأيّ معنًى من المعاني على عدم صحّة الاستدلال أو عبثيّته؛ فالبرهان العقلي يمكن أن يوقظ بعض الغافلين من غفلتهم، ويسقط ما في أيدي المعاندين، ويفضح عنادهم. وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض العلماء المسيحيّين لا يرون المساواة بين العبارتين الآتيتين: «عدم الحاجة إلى الإثبات» و«بداهة الوجود»؛ ويرون أنّ وجود الله لا يحتاج إلى الإثبات والاستدلال، على الرغم من كونه غير بديهيٍّ[2].

3 - تدعو الأديان الله بأسماء عدّة هي: الله، و (God) ويهوه[3]، وتصفه بصفاتٍ عدّة كالعلم والقدرة المطلقة، وخالق السماوات والأرض. وتدافع الكتب الفلسفيّة عن موجود كهذا، وتُسمّيه بأسماء عدّة مثل: واجب الوجود بالذات، والشيء غير المعلول، والعلّة الأولى، والموجود المستقلّ، والكامل المطلق، والموجود غير المتناهي. وأولئك الذين يلجأون إلى الاستدلال العقليّ لإثبات وجود إله الأديان، يعترفون بأنّ كثيرًا من الصفات التي تُنسب إلى الله في كلٍّ من الفلسفة والدين يمكن استنتاج بعضها من بعض ودلالة بعضها على بعض. ولكن مع ذلك ثمّة من يشكّك في هذه النقطة ويتساءل: هل إله الأديان وإله الفلسفة هما واحدٌ[4]؟

---

(1) ملّا صدرا، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج6، ص15، تعليقة العلّامة الطباطبائي.

(2) انظر: آلفين پلانتينگا، «آيا اعتقاد به خدا واقعا پايه است؟»، في: **كلام فلسفى**، ص49-70.

(3) يهوه هو الاسم الذي يطلقه اليهود على الله. ويحيط الغموض بكيفية تلفّظ هذا الاسم وذلك لأنّ اليهود يمنعون من لفظه. (انظر: حسين توفيقي، **آشنايى با اديان بزرگ**، ص 88).

(4) مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص168.

وفي الردّ على هذا السؤال يجيب بعض العلماء المسلمين[1] بالإيجاب، وينطلقون في جوابهم من المقدّمتين الآتيتين:

أ - الأوصاف الفلسفية المذكورة تنطبق على موجود «غير مخلوق»؛

ب - وبحسب القرآن الكريم فإنّ صفة «غير المخلوق» هي صفة حصريّة لله تعالى[2].

وما يستحقّ الذكر هنا هو أنّ كثيرًا من الذين يميّزون بين إله الفلسفة وإله الدين، يرون أنّ هذين المفهومين ليس أحدهما أجنبيًّا بالكامل عن الآخر؛ بل إنّ الأدلّة الفلسفيّة والعقليّة التي يُستند إليها لإثبات وجود الله وصفاته في الفلسفة، تثبت وجود موجود هو نسخة ولو باهتة عن إله الدين[3]. وعلى هذا الأساس ووفق هذه الرؤية يكتب بليز پاسكال (blaise pascal) (1623-1662م): «إله إبراهيم، وإله إسحاق ويعقوب، وليس إله الفلاسفة والعلماء!»[4].

4 - الأدلّة التي يُستند إليها لإثبات وجود الله والتي سوف نذكرها في هذا الفصل، تصل إلى العشرات وبخاصّة إذا أدخلنا في عدّنا التقريرات المتعدّدة لبرهان واحدٍ. وسوف نرى أنّ بعض هذه البراهين غير منتجة،

---

(1) لا يخفى أنّ المقصود هنا هو الدفاع عن الإله الذي يؤمن به الفلاسفة الموحّدون وبخاصّة الفلاسفة المسلمون، وليس الفلاسفة الذين يؤمنون بوجود علّة أولى ويُحلّونها محلّ الله وقد تكون عندهم «الماء» مثلًا! (انظر: إتين ژيلسون، خدا وفلسفه، ص12-13).

(2) انظر: عبد الرسول عبوديت، اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعى، ص17-34.

(3) جان هيك (تحرير)، اثبات وجود خداوند، ص18. ولكنّ تتمّة كلام هذا الكاتب تدلّ على أنّ إله الفلسفة والكلام، ليس بالضرورة خيّرًا فربّما كان غير محبٍّ أو غير مريدٍ للخير أحيانًا.

(4) عُثر في ثياب پاسكال على قطعة صغيرة كُتبت عليها العبارة المذكورة أعلاه، ويبدو أنّ هذه القطعة هي حاصل مكاشفةٍ عرضت له وكان يحتفظ بها دائمًا بين ملابسه ولعلّ هذه العبارة هي مطلع مكاشفةٍ أطول؛ لمزيد من الاطلاع انظر:

Blaise Pascal, Pensées, p. 309-310.

وبعضها منتجٌ ولو نسبيًّا[1]، وبعضها منتج بالكامل يمكن الاستناد إليه لإثبات نتيجته[2](*).

براهين إثبات وجود الله

يمكن تقسيم البراهين[3] التي يُستدلّ بها على وجود الله إلى ثلاث مجموعاتٍ وذلك على أساسٍ عقليٍّ للتقسيم:

أ - الأدلّـة التي يُعتمد فيها على «مفهوم» الوجود لإثبات مصداقه الأصيل. وأنصار هذا النوع من الأدلّة أحيانًا يبدأون بتعريف وجوديّ لله تعالى (مثل تعريفه بأنّه أكمل الموجودات)؛ وبعد ذلك ينطلقون من تحليل هذا المفهوم إلى إثبات وجوده الخارجيّ. ومن المناسب الإشارة إلى أنّه لم

(1) دليل النظام مثلًا إذا لم نعدّه برهانًا، فهو على الأقلّ يصلح لإثبات وجود الله في مقام الجدل (انظر: عبد الله جوادي آملي، تبيين براهين اثبات خدا، ص236).

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

الخلل في الأدلّة أم في التوقّعات غير المنطقيّة؟

أحد الانتقادات التي تظهر أنّ أدلّة إثبات وجود الله غير تامّة، هو الانتقاد القائل إنّ بعض البراهين لا تثبت كلّ ما يدّعيه المؤمنون في حقّ الله. مثلًا بناء على إمكان إثبات المنظّم بالاستناد إلى وجود النظام، مثل هذا البرهان الذي يُعرف ببرهان النظام يُعترض عليه بأنّه لا يساعد المؤمنين بالله على وصفه بما يصفونه به. (انظر: ريتشارد پاپكين وآوروم استرول، كليات فلسفه، ص224 (نقلًا عن هيوم)).
ما هو تقويمك لهذا النقد؟ هل يمكن برأيك إثبات وجود الله ببرهانٍ، ثمّ إثبات صفاته ببرهانٍ أو براهين أخرى؟

(3) البرهان في اللغة هو الدليل والعلامة الواضحة، وقد استُعملت هذه الكلمة في القرآن الكريم لوصف معجزتين للنبيّ موسى (ع). (انظر: سورة القصص: الآية 32). وبناء على هذا، يمكن عدّ كلّ وسائل الإثبات التي يُستفاد منها في الاستدلال على وجود الله تعالى برهانًا، حتّى لو كان البرهان في علم المنطق نوعًا خاصًّا من الأدلّة دون غيره.

يُدّع مثل هذا الأمر في حقّ أي مفهوم آخر غير ما تدل عليه كلمة «الله»، أي لم يَدّعِ أحدٌ أنّ غير الله يمكن التصديق بوجوده من خلال تصوّر مفهومه.

ب - الأدلة التي تثبت وجود الله بالانطلاق من «مصداق غير معيّن» للوجود (أو من خلال مطلق الوجود). والذين يعتمدون هذا النوع من البراهين، يعتقدون أنّه يكفي في الاستفادة منها أن لا يكون المرء سوفسطائيًا، بل يقبل بفكرة وجود موجودٍ مّا في هذا العالم. وحيث إنّ هذا النوع من البراهين لا ينطلق من إثبات وجود شيء معيّن، أو حيث إنّ نتيجة الاستدلال فيه تنتهي إلى أنّ الوجود الذي افتُرِض وجوده مع بداية الاستدلال هو الله في الحقيقة. لأجل هذين الأمرين تعدّ هذه البراهين من البراهين التي تثبت وجود الله دون الاعتماد على غيره.

ج - الأدلة التي تثبت وجود الله انطلاقًا من وجودِ موجودٍ كالحادث والممكن. وهذا المصداق سوف يكون بالضرورة غير الله؛ لأنّ الاستدلال على وجود الله بافتراض وجوده سوف يكون مصادرة على المطلوب وليس دليلًا.

وتُسمّى براهين النوع الأول، من هذا التصنيف في الفكر الغربيّ، بالبراهين الوجوديّة، مع الإشارة إلى أنّها ليست من مختصّات الفكر الغربيّ وحده. والقسم الثاني يبدو أنّه من ابتكارات العلماء المسلمين والاسم الذي يُطلق على هذا البرهان هو اسم برهان الصدّيقين. والقسم الثالث يستوعب في دائرته عددًا كبيرًا جدًّا من البراهين، سوف نشير إلى بعضها بعد الحديث عن البرهان الوجوديّ وبرهان الصدّيقين.

1- البرهان الوجودي

طرح القديس أنسلم (**Anselm**) (حوالي 1033-1109م) أسقف كانتربري، في الفصل الثاني إلى الفصل الرابع من كتاب پروسلوگيوم

(Proslogium)[1]، لإثبات وجود الله برهانًا عُرِف بالبرهان الوجودي. والتقرير البسيط لهذا البرهان هو:

أ- لا شكّ في أنّ المنكرين لوجود الله، يمكنهم أن يتصوّروا في أذهانهم: «موجودًا لا يمكن تصوّر أكبر[2] منه».

ب - وفي هذه الحالة يدّعي المنكرون الذين استطاعوا تصوّر هذا الموجود، أنّ هذا الموجود الذي تصوّروه لا وجود له خارج الذهن.

ج - ولا شكّ في أنّ «الموجود في الذهن وفي الخارج» أكمل من «الموجود في الذهن فقط»[3].

د - وعليه، فما يتصوّره المنكر لوجود الله هو في الوقت عينه «أكمل الموجودات التي يمكن تصوّرها» (بحسب المقدمة (أ) وليس «أكمل الموجودات التي يمكن تصوّرها» (بحسب المقدّمة (ب) و(ج). وهذا تناقضٌ واضح.

النتيجة: للخلاص من التناقض المشار إليه أعلاه، لا بدّ من الإذعان

---

(1) يستخدم المترجمون الإيرانيّون غالبًا كلمة «الخطابة» كمعادل لهذا العنوان؛ ولكن لا يبدو أنّ هذه الترجمة دقيقة وذلك لأنّ أنسلم له كتاب آخر في مقابل هذا الكتاب عنوان: «الحديث مع النفس (Monologium)»، ومن هنا فإنّ الأنسب هو استخدام تعبير «الحديث مع الغير» بدل الخطابة. وللاطلاع على هذين النصّين يمكن مراجعة:

Anselm, **Basic Writings**, p. 47-190.

(2) يستعمل أنسلم عبارة «أكبر» ولكنّه بالتأكيد لا يقصد الكبر بمعنى الحجم، بل يقصد الكبر بمعنى الكمال أي يقصد تصوّر «أكمل الموجودات». (انظر: جان هيك، «برهان وجودى»، في: خدا در فلسفه، ص43).

(3) يُستفاد من كلام أنسلم صيغة أخرى للتعبير عن البرهان الوجوديّ قوامها هذه المقدّمة وهي: «الموجود الذي عدمه مستحيل، هو أكمل من الموجود الذي يمكن أن يكون معدومًا». (انظر: نورمن مالكولم، «براهين وجودشناختى آنسلم»، في: جان هيك (تحرير)، اثبات وجود خداوند، ص65).

بأنّ الله موجود في الذهن وفي الخارج على حدٍّ سواء.

وبعبارة أخرى: إذا سمّينا «الموجود الذي لا يمكن تصوّر ما أكمل منه» X يمكن ترتيب وتنظيم الاستدلال بطريقة القياس الاستثنائي على النحو الآتي:

- إذا كان «X» غير موجود في الخارج، فإنّ ذلك يعني أنّ «X» ليس «X».
- لكن المفروض أنّ «X» هو «X».
- وعليه، فإنّ «X» موجود خارج الذهن.

وقد حاول بعض فلاسفة المسلمين أيضًا فعل ما فعل أنسلم (Anselm)، أي التأمّل في مفهوم الوجود نفسه لاستنتاج مصداق أصيل له هو الله، ويمكن ملاحظة مثل هذه الطريقة في الاستدلال عند أحد عرفاء القرن الثامن وهو العارف أبو حامد الأصفهاني في كتابه قواعد التوحيد[1] إذ يقول:

«ومن البيّن أنّ حقيقته (أي الوجود) من حيث هي هي لا تقبل العدم لذاتها؛ لامتناع اتّصاف أحد النقيضين بالآخر، وامتناع انقلاب طبيعة إلى طبيعة أخرى، ومتى امتنع العدم عليها لذاتها، كانت واجبةً لذاتها»[2](*).

---

(1) لقد دوّن صائن الدين علي بن محمّد (ت 830/ 836هـ.ق.) وهو حفيد مؤلّف كتاب قواعد التوحيد، شرحًا على كتاب جّده أسماه: تمهيد القواعد. وهذا الكتاب من الكتب الدراسيّة المعتمدة في تعليم العرفان، وعليه حواشٍ عدّة لشرّاح كثيرين.

(2) صائن الدين علي بن محمد تركه، **تمهيد القواعد**، ص59 – 60.

(*) **أضف إلى معارفك**

البرهان الوجوديّ بين مؤيّديه ومعارضيه

انقسم المفكّرون الغربيّون حول برهان أنسلم (**Anselm**) إلى مؤيّدين ومعارضين وفي كلّ من الطرفين من له حظ من الشهرة والاعتبار العلميّ. ومن المؤيّدين الذين أعادوا كتابة البرهان على طريقتهم المختلفة إلى حدٍّ ما عن طريقة أنسلم =

ولم يَرُق برهان أنسلم (Anselm) لبعض معاصريه؛ إذ ما لبث أن تصدّى لنقده أحد الرهبان المعاصرين لصاحبه وهو الراهب جونيلو (Guanilo)[1]. ويقول هذا الراهب في نقده: إذا صحّ هذا البرهان فإنّنا يمكن أن نثبت به وجود أيّ أمرٍ موهومٍ لا حقيقة له! مثلًا فلنتخيّل «جزيرةً لا يمكن تخيّل ما هو أكمل منها». إذًا صحّ الاستدلال ببرهان أنسلم (Anselm) على وجود الله، فلم لا يصحّ الاستدلال على وجود مثل هذه الجزيرة بالطريقة نفسها[2]؟

= (Anselm)، يمكن الإشارة إلى كلٍّ من: ديكارت (René Descartes) (1596-1650م)، وسپينوزا (Baruch Spinoza) (1632-1677م)، ليبنتز (Leibniz) (1646-1968م)، هيغل (Hegel) (1770-1831م) وكارل بارت (Karl Barth) (1886-1968م). (يعتقد كارل بارث أنّ المقصود من هذا البرهان هو تمتين عقائد المؤمنين وليس هداية الملحدين. (انظر: جان هيك، **فلسفه دين**، ص50–51). وعلى حدّ قول بعض الكتّاب فإنّ ديكارت يرى أنّ هذا البرهان هو السبيل الأفضل لمعرفة الله، وليس لإثبات وجوده. (انظر: ريتشارد پاپكين وآوروم استرول، **كليات فلسفه**، ص240.) واشتهر من بين المعارضين لهذا البرهان: توما الأكويني (ErichTommaso d'Aquino) (1225-1274م) وعمانوئيل كانط (Immanuel Kant) (1724-1804م). (انظر: رينيه ديكارت، **تأملات**، ص85–88، التأمل الخامس؛ باروخ اسپينوزا، **اخلاق**، ص21–22؛ عبد الرفيع حقيقت، **خدا در فلسفه**، ص46–49؛ جان هيك (تحرير)، **اثبات وجود خداوند**، ص39–60).

ويمكن في العالم الإسلامي الإشارة إلى عددٍ من العلماء والفلاسفة الذين استدلّوا ببرهانٍ شبيه بالبرهان الوجوديّ المنقول عن أبي حامد الأصفهانيّ منهم: محمد مهدي النراقي (1128–1209 ق)، ومحمد رضا قمشه اى (ت 1306 ق)، ومحمد حسين الغروي الأصفهاني المعروف بالكمپاني (1296–1361 ق)، ومهدي الحائري اليزدي (1301– 1378 هـ.ش).(انظر: محمد مهدي نراقي، **جامع الأفكار**، ج1، ص84؛ صائن الدين علي بن محمد (ابن التركه)، **تمهيد القواعد**، ص63 (حاشية محمد رضا قمشه اى)؛ محمد حسين الأصفهاني، **تحفة الحكيم**، ص71؛ مهدي الحائري اليزدي، **كاوش هاى عقل نظرى**، ص172–176).

(1) See: Gaunilo, «**In Behalf of the Fool**» in: **Anselm, Basic Writings**, p. 308-309.

(2) وقد حاول عددٌ من الفلاسفة واللاهوتيين الردّ على مثل هذا الإشكال ومنهم أنسلم نفسه. للمزيد =

ويُضاف إلى هذا النقد إشكالات أخرى وجّهها إليه علماء من شرق الأرض وغربها[1]. وهي كثيرة ولكنّ أحدها يثبت عدم صحّة جميع صيغ البرهان وتقريراته، وهذا الإشكال هو أنّ في هذا البرهان خلطًا بين «المفهوم» و«المصداق». ويتوقّف توضيح هذا الإشكال على الاستفادة من مصطلحي: «الحمل الذاتي الأولي» و«الحمل الشائع الصناعي»[2].

عندما نحمل محمولًا على موضوع وننسبه إليه؛ تارةً نلاحظ الاتّحاد المفهوميّ بين الطرفين وأخرى نلاحظ الاتّحاد المصداقيّ بينهما. والشكل الأول من الحمل هو ما يسمّى بـ «الحمل الذاتي الأوّلي»، والشكل الثاني هو ما يُسمّى «الحمل الشائع الصناعي». وقد استفاد علماء المنطق والفلاسفة المسلمون من هذين المصطلحين لحلّ بعض التناقضات الظاهرية التي تبدو في بعض القضايا من قبيل قضيّتي: «الجزئيّ جزئيّ» و«الجزئيّ كليٌّ». فإذا كان المقصود هو الحمل الذاتيّ والمفهوميّ لا يمكن أن يكون الجزئيّ إلا جزئيًّا؛ وأما بالحمل الشائع فالجزئيّ من مصاديق الكلّيّ؛ وذلك لأنّ مفهوم «الجزئيّ» يقبل الانطباق على كثيرين، مثل: هذا الكتاب، وهذا الدفتر..[3].

وبناء على ما تقدّم لا يمكن الردّ على المنكرين لوجود الله الذين

= عن هذا الموضوع انظر: جان هيك (تحرير)، **اثبات وجود خداوند**، ص35-37؛ مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص136-137.

(1) انظر كمثال: جان هيك (تحرير)، **اثبات وجود خداوند**، ص51-59 (عبارات عن كانط في نقد العقل المحض)؛ جان هاسپرز، **درآمدى بر تحليل فلسفى**، ص487-490؛ عبد الله جوادي آملي، **تبيين براهين اثبات خدا**، ص194-207؛ مصطفى ملكيان، **مسائل جديد كلامى**، ص88-107.

(2) مهدي الحائري هو من أوائل من استخدم هذين المصطلحين في تحليل البرهان الوجوديّ. (انظر: مهدي الحائري اليزدي، **كاوش هاى عقل نظرى**، ص173-176).

(3) محمد حسين الطباطبايي، **نهاية الحكمة**، ج1، ص106- 108 (للمزيد حول هذين النوعين من الحمل انظر: قسم الأعلام والاصطلاحات).

يعتقدون بأن «واجب الوجود معدوم»، لا يمكن أن نقول لهم: «الوجود موجود بالضرورة». نعم أيّ مفهوم يصدق على نفسه بالضرورة، وكل «أ» هي «أ» بالضرورة. ولكن لا يمكن من خلال هذا الاتّحاد المفهوميّ بين الشيء ونفسه في عالم الذهن، أن نستنتج ونحكم بوجود هذا المفهوم وتحقّقه في عالم آخر غير عالم الذهن. كيف والمفاهيم المستحيلة التي لا يمكن تحقّق مصداقها في الخارج، تصدق على نفسها بالضرورة بالحمل الأوليّ، فالدائرة ذات الزوايا هي دائرة ذات زوايا بالضرورة، ولكنّ كونها نفسها في عالم الذهن لا يعني ذلك تحقّقها في الخارج أيضًا.

هذا ويحتاج تطبيق هذا الإشكال على برهان أنسلم (Anselm) إلى مزيد من التدقيق والتوضيح. فهو قد عرّف الله بأنّه: «الموجود الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكثر منه كمالًا». ثمّ إنّ أنسلم (Anselm) يرى أنّ شرط الكمال بهذه الصورة التي يذكرها هو الاتّصاف بالوجود الخارجيّ. وعليه، يمكن شرح مدّعى أنسلم (Anselm) بالنحو الآتي: «إنّ ما يتحلّى بجميع الكمالات ومنها كمال الوجود والتحقّق خارج الذهن، هو موجود بالضرورة خارج الذهن». وهنا نقول إذا كان المراد هو الحكم بالاتّحاد بين طرفي القضيّة بالحمل الأوليّ فهو صحيح وقد تقدّم مثله في الأمثلة السابقة؛ ولكن لا يصحّ الانتقال من الحكم بالاتّحاد بين الطرفين في عالم الذهن إلى الحكم بتحقّق المصداق في عالم الخارج. وبعبارة أخرى[1]: إذا كان المقصود في القياس الاستثنائيّ المتقدّم هو الحمل الأوليّ فإنّ المقدّمة الأولى غير صحيحة؛ وذلك لأنّ «X» هي «X» سواء كانت موجودة في الخارج أو غير موجودة. وأمّا إذا كان المراد هو الحمل الشائع فإنّ المقدمة الثانية لا تصحّ؛ وذلك لأنّ هذه المقدّمة ليست بديهيّة حتّى يُستند إليها في مقام الاستدلال، بل هي المطلوب عينه المراد الاستدلال عليه وإثباته.

---

(1) انظر: مصطفى ملكيان، مسائل جديد كلامى، ص107.

ويمكن بيان الإشكال المذكور (الخلط بين المفهوم والمصداق)، بالاستفادة من مصطلح «التحليليّ» وهو المصطلح الذي ابتكره كانط[1]. والقضيّة التحليليّة (في مقابل القضيّة التركيبية) هي القضيّة التي نحصل على محمولها من تحليلنا موضوعَها، مثل قضيّة «كل زوجٍ رجلٌ» وقضيّة «كلّ مثلث له ثلاث زوايا». وكأنّ أنصار البرهان الوجوديّ يرون أنّ إنكار وجود الله يتنافى مع كون قضيّة «الموجود الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكمل منه موجود» قضيّة تحليليّة. وهذا ما يظهر من تصريح ديكارت بأنّ «تصوّر الله (أي الذات المطلقة الكمال) غير الموجود (أي الفاقد لكمال من الكمالات وهو كمال الوجود) هو تصوّر ينبذه الذهن ولا يقبله، بالدرجة نفسها التي لا يقبل فيها تصوّر جبل من دون وادٍ، أو مثلّث من دون زوايا»[2].

ويقول كانط في الرد على هذا الكلام[3]:

إنّ التسليم بوجود مثلّث وفي الوقت عينه إنكار توفّره على زوايا ثلاث أمر متناقضٌ؛ ولكنّ إنكار التحقّق الخارجي للمثلّث وإنكار وجود الزوايا الخاصّة به، لا تناقض فيه أبدًا. ومثل هذا الأمر ينطبق على قضيّة «الوجودُ المطلقُ واجبُ الوجود»[4].

---

(1) يرى بعض العلماء أنّ القضايا التحليلية والتركيبية، هي على الترتيب المعادل للقضايا من نوع الحمل الذاتي الأوّلي والحمل الشائع الصناعيّ. (انظر: مهدي حائري يزدي، **كاوش هاى عقل نظرى**، ص208). بينما لا يمكن عدّ المصطلحين الأوّلين معادلين دقيقين للمصطلحين الثانيين؛ وذلك أنّ قضية «اجتماع النقيضين مستحيل» قضية تحليلية وفي الوقت عينه الحمل فيها هو من باب الحمل الشائع الصناعي.

(2) رينيه ديكارت، **تأملات**، ص86، التأمل الخامس.

(3) يرى كانط أنّ الإشكال الأساس في كلام فلاسفة مثل ديكارت هو أنهم يعدّون الوجود محمولًا حقيقيًا وكمالًا من الكمالات. للمزيد حول هذا الإشكال، انظر: ريتشارد پاپكين وآوروم استرول، **كليات فلسفه**، ص241؛ جان هيك (تحرير)، **اثبات وجود خداوند**، ص56-63؛ عبد الله جوادي آملي، **تبيين براهين اثبات خدا**، ص202-206.

(4) جان هيك، **فلسفه دين**، ص48؛ انظر أيضًا: ليون مينار، **شناسايى وهستى**، ص380.

2- برهان الصدّيقين

وردت في القرآن الكريم إشارات عدّة إلى الآيات الآفاقيّة والأنفسيّة التي تدلّ على وجود الله تعالى، ومن ذلك قوله: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾[1]. ويرى فيلسوف العالم الإسلاميّ الشهير، ابن سينا (370-428 ق) أنّ القسم الأول من هذه الآية يشير إلى الاستدلال على وجود الله بآثاره ومخلوقاته، وأما القسم الثاني منها فهو يشير إلى نمط أرقى وأعلى من الاستدلال هو الاستدلال عليه على طريقة «الصدّيقين» الذين يستشهدون به لا عليه[2].

وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّ برهان الصدّيقين ينطلق من التأمّل في «الوجود» كما في البرهان الوجوديّ المتقدّم؛ ولكن ليس في مفهومه، بل في الوجود الخارجيّ الذي اكتسى ثوب التحقّق، وفي قالب قضايا من قبيل «الوجود موجود». هذا من جهةٍ، ومن جهة أخرى يمتاز برهان الصدّيقين عن غيره من البراهين التي سوف تأتي، بأنّه لا يجعل غير الله واسطة في إثبات وجوده عزّ وجلّ. ويشير ابن سينا إلى هذه الخصوصيّات بقوله:

تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيّته، وبراءته عن الصفات، إلى تأمّل لغير الوجود نفسه، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلًا عليه. لكنّ هذا الباب أوثق وأشرف؛ أي إذا اعتبرنا حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود[3](*).

---

(1) سورة فصلت: الآية 53.

(2) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج3، ص55، النمط 4، ف 29.

(3) المصدر نفسه، ص54.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

وجه الامتياز بين البرهان الوجوديّ وبرهان الصدّيقين

لبرهان الصدّيقين تقريرات وصياغات عدّة (لمراجعة تسعة عشر تقريرًا لهذا البرهان، =

ويعبّر الخواجة نصير الدين الطوسي (597-672 ق) عن تأييده لبرهان الصدّيقين، ويحاول تقديمه بصيغة تبلغ الغاية في الاختصار وذلك حيث يقول: «الموجود إن كان واجبًا (فهو المطلوب) وإلا استلزمه؛ لاستحالة الدور والتسلسل»[1]. والملا هادي السبزواري (1212-1289 ق) يقول بدوره مؤيّدًا ابن سينا، ويعبّر عن ذلك في منظومته قائلًا:

«إذا الوجودُ كان واجبًا فهو ومع الإمكان قد استلزمه»[2].

= بعضها مبنيٌّ على أصالة الماهيّة. انظر: ميرزا مهدي آشتياني، **تعليقه بر شرح منظومه**، ص488- 497) بعضها يبدو لأوّل وهلةٍ مطابقًا للبرهان الوجوديّ بحسب صياغة علماء المسلمين وتعبيرهم عنه؛ مثلًا يقول العلامة الطباطبائي في كتاب: **اصول فلسفه وروش رئاليسم**:

«حقيقة الوجود التي لا نشكّ في وجودها طرفة عين، لا تقبل النفي والعدم أبدًا. بعبارة أخرى: حقيقة الوجود بلا شرطٍ أو قيدٍ، لا يمكن أن تكون غير واقعيّة. ولمّا كان العالم في حالة عبور وتحوّل وكلّ جزء من أجزائه عرضة للزوال والعدم، إذًا لا يصحّ أن يكون العالم وأجزاؤه تلك الحقيقة المذكورة عينها؛ بل تلك الواقعيّة هي التي تمنح العالم واقعيّته، ومن دونها ليس للعالم أيّ حظّ من الوجود، وليس له في حدّ ذاته إلا العدم والنفي». (مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج6، ص982- 983. وللعلامة الطباطبائي في حواشيه عل الأسفار (صدرالمتألهين، **الحكمة المتعالية**، ج6، ص14- 15) كلام مشابه في المضمون. وقد أورد الطباطبائي شبيه هذا النمط من الاستدلال في كتاب **بداية الحكمة**، ص156، أي الاستدلال المبنيّ على مبدإ «أصالة الوجود»).

ويرى عددٌ من العلماء أنّ هذا التقرير أو هذه الصيغة لبرهان الصدّيقين هي الصيغة الوحيدة التي تتوفّر على خصائصه، وهي الصيغة الوحيدة التي تثبت وجود الله انطلاقًا من الوجود دون توسيط أيّ شيء آخر غيره.(انظر كمثال: عبد الله جوادي آملي، **تبيين براهين اثبات خدا**، ص216.) ما هو الفارق، من وجهة نظرك، بين كلام العلّامة وبين البرهان الوجوديّ؟

(1) العلامة الحلي، **كشف المراد**، ص280؛ انظر أيضًا: الفخر الرازي، **المباحث المشرقيّة**، ج2، ص467-469؛ الرازي، **المطالب العالية**، ج1، ص72؛ شهاب الدين السهروردي، **مجموعة المؤلّفات**، ج1 (**المشارع والمطارحات**)، ص387.

(2) هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، ص146. وتجدر الإشارة إلى أنّ السبزواري يفسّر هذا البيت بطريقة تنسجم مع برهان الصدّيقين الصدرائي، لا السينوي.

وهذا البرهان يبتني على عدد من المصادرات المسبقة التي إمّا هي بديهيّة لا تحتاج إلى إثبات، وإمّا يمكن الاستدلال عليها وإثباتها ببساطة، وهذه المصادرات هي:

1 - كلّ ما اكتسى عباءة الوجود إمّا عدمه محالٌ؛ وإما ليس كذلك. وهذان القسمان هما الواجب والممكن على الترتيب[1]. ومن الواضح أنّ الوجود الممكن يحتاج في وجوده إلى علّة؛ إذ إنّ وجوده ليس منه.

2 - «الدور» و«التسلسل» في سلسلة العلل مستحيل. ولتوضيح هذا المطلب نستمدّ العون من الأمثلة الآتية: لو افترضنا وجود طرفين متخاصمين، عزم كلٌّ منهما على عدم البدء بالصراع قبل بدء الطرف الآخر (أ ب) فهل يمكن في مثل هذه الحالة أنّ يبدأ النزاع؟ وأيضًا لو فرضنا صفًّا طويلًا لا نهاية له من الرّماة ينتظر كلٌّ منهم الآخر حتّى يسبقه إلى الرمي وإطلاق النار، (أ ← ب ← ج ←...) فهل سوف تُطلق النار في مثل هذه الحالة؟ وبالطريقة نفسها لا يمكن أن نقول إنّ «أ» تستمدّ وجودها من «ب» و«ب» من جهتها تستمدّ وجودها من «أ» (الدور)؛ أو «ب» تستمدّ وجودها من «ج» و«ج» من «د» و... (التسلسل)[2].

بالنظر إلى هاتين المقدّمتين[3]، يمكن بيان برهان الصدّيقين السينوي على النحو الآتي:

(1) ينبغي الالتفات هنا إلى أنّنا لا نريد الانطلاق من افتراض وجود الواجب؛ بل المراد الإشارة إلى أنّ الوجود ينقسم إلى قسمين بحسب الحصر العقليّ.

(2) لمزيد من الاطلاع على بطلان الدور والتسلسل، انظر: عبد الرسول عبوديت، هستي شناسى، ص217-241.

(3) بعض البراهين التي تثبت بطلان التسلسل، تثبت وجود الله في الوقت عينه. (انظر: العلامة الحلي، كشف المراد، ص119). وعليه؛ ليس من الضروريّ عدّ بطلان التسلسل مقدّمة من مقدّمات الدليل لإثبات الواجب، بل يمكن عدّها برهانًا مستقلًا، وبالتالي لنثبت أمرين في وقتٍ واحد، هما: تتميم البرهان، والاستدلال على المقصود من البرهان.

أ - لا شكّ في وجود موجود مّا (على خلاف ما يعتقده السوفسطائيّون الذين ينكرون وجود أيّ شيء خارج الذهن).

ب - إذا كان هذا الموجود المشار إليه في المقدّمة السابقة واجب الوجود فهو المطلوب.

ج - إذا لم يكن هذا الموجود واجب الوجود، بل كان ممكنًا فسوف يكون محتاجًا إلى علّة تفيض عليه الوجود. وهذه العلّة لا يخلو أمرها من حالات:

ج -1- إمّا أن تكون العلّة ممكنة الوجود أيضًا معلولةً للأوّل المذكور سابقًا (الدور)؛

ج -2- وإمّا أن تكون العلّة ممكن وجود آخر قد استمدّ علّته من ممكن ثالث، والثالث من رابع وهكذا... (التسلسل)؛

ج -3- وإمّا أن تكون العلّة واجبة الوجود.

د - ولمّا كان الدور والتسلسل مستحيلين، فإنّ ما فرضنا وجوده في المقدّمة الأولى إما هو واجب الوجود وإمّا هو ممكن مستلزم للواجب.

ويقبل صدر المتألهين الشيرازي (979-1050 ق) من جهته برهان ابن سينا؛ ويسمّيه أحيانًا ببرهان الصدّيقين[1]، وأحيانًا يصرّح بأنّه لا يستحقّ شرف هذا الاسم[2]. ويتصدّى لصياغة هذا البرهان بطريقة أخرى مبنيّةٍ على مبادئ الحكمة المتعالية وأصولها (مثل أصالة الوجود والتشكيك في مراتبه) دون حاجة إلى توسيط استحالة الدور والتسلسل[3].

---

(1) انظر: ملّا صدرا، الشواهد الربوبية، ص35-36 و46.

(2) ملّا صدرا، الحكمة المتعالية، ج6، ص26.

(3) المصدر نفسه، ص12-16؛ انظر أيضًا: مرتضى مطهري، شرح منظومه ج2، ص130-131 و152-153.

ويحلّ في هذه الصيغة الإمكان الفقريّ محلّ الإمكان الماهويّ[1]. وقد حاول بعض أتباع مدرسة ملّا صدرا التقليل من المقدّمات المذكورة[2]؛ وما فعله العلّامة الطباطبائي هو إحدى المحاولات التي تهدف إلى التعبير عن البرهان بأبسط طريقةٍ ومن خلال النظر في الوجود وحده والتأمّل فيه[3].

3- البراهين الكونيّة

يطلق هذا الوصف «الكوني / cosmological» على مجموعة البراهين التي تحاول إثبات وجود الله انطلاقًا من مقدّمة تتضمّن حكمًا على العالم (مثل: العالَم حادث / متحرك / ممكن الوجود) والمقدمة الثانية هي صورة من صور مبدإ العلّية (مثل: كلّ حادث / متحرك / ممكن الوجود محتاج إلى علّة)[4]. وأهمّ هذه البراهين التي هي باعتراف عددٍ من العلماء الغربيّين ذات منشإ شرقيّ[5] هي: برهان الواجب والممكن،

---

(1) انظر: هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، ص146؛ محمد تقي مصباح اليزدي، **آموزش فلسفه**، ص372. وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض العلماء يتحدّث عن برهانٍ مستقلٍّ إلى جانب برهاني الإمكان والوجوب والصدّيقين، هو برهان «الإمكان الفقريّ». (انظر: عبد الله جوادي آملي، **تبيين براهين اثبات خدا**، ص177-188).

(2) انظر: هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، ص16.

(3) يظهر أنّ هذا التقرير ليس من ابتكارات العلّامة الطباطبائي؛ وذلك أنّ السبزواري سبقه إلى هذا في حواشيه على شرح المنظومة يستدلّ على وجوب وجود حقيقة الوجود بقوله: «أ- الحقيقة المرسلة من الوجود يمتنع عليها العدم. ب- والحقيقة التي يمتنع عليها العدم، واجب الوجود. أما الصغرى فلأنّ الشيء لا يقبل مقابلَه...؛ وأما الكبرى فظاهرٌ». (هادي سبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، ص146).

(4) مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص142.

(5) وذلك أنّ بعضهم يُصرّح بأنّ الكندي والغزالي هما من أوائل من دافع عن هذا البرهان واستفاد منه في إثبات وجود الله، ويسمّون برهان الحدوث «البرهان الكوني الكلامي». (The Kalam Cosmological Argument) (انظر: مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص142).

وبرهان الحدوث، وبرهان الحركة[1](*).

برهان الإمكان والوجوب

يبدو بحسب الظاهر ولأوّل وهلةٍ أن لا فرق بين برهان الإمكان والوجوب وبين برهان الصدّيقين السينويّ[3]. فلو استبدلنا عبارة: «لا شكّ في وجود موجودٍ ما» في المقدّمة الأولى بعبارة: «ممكن الوجود موجود»، وأدخلنا بعض التعديلات على سائر المقدّمات بما يتناسب مع التغيير في المقدّمة الأولى، لتحوّل برهان الصدّيقين إلى برهان الواجب والممكن.

---

(1) إذا اعتمدنا المعيار المذكور أعلاه، عندها يمكن تصنيف براهين أخرى في خانة البراهين الكونية، مثل برهان النظام. وهذا يكشف عن أنّ التصنيفات المعتمدة ليست حاسمة ولا دقيقة.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

البراهين الكونيّة وأقسامها

يرى عددٌ من العلماء الغربيّين أنّ الصحيح هو تسمية البرهان الموسوم بالبرهان الكوني «البرهان من طريق الإمكان». (**The argument from contingency**) (**Mortimer J. Adler, How to Think about God, p. 111**). ويرى آخرون أنّ ثمّة برهانًا آخر يجب أن يوضع إلى جانب براهين كبرهان الواجب والممكن هو برهان العلّيّة (برهان العلّة الأولى) وينبغي أن يُصنّف في خانة البراهين الكونية. (يحاول توما الأكويني إثبات وجود الله من خمسة طرق.الطريق الثاني هو ما يسمّيه ببرهان العلّة الأولى. (انظر: جان هيك، **فلسفه دين**، ص52).) بينما يرى آخرون أنّ برهان العلّية هو اسم آخر للبراهين الكونية. (انظر: ريتشارد پاپكين وآوروم استرول، **كليات فلسفه**، ص232.) ويتعامل بعض المترجمين إلى اللغة الفارسيّة مع عبارتي «البراهين الكونية» و«برهان الإمكان والوجوب» كما لو كانتا عبارتين مترادفتين.(انظر: عبد الرفيع حقيقت، **خدا در فلسفه** ص57.) ما رأيك في هذه النقاط المذكورة، بناءً على التعريف الذي قدّمناه للبراهين الكونيّة؟

(3) وعلى هذا الأساس يُسمّي بعض العلماء برهان الصدّيقين السينوي، ببرهان الإمكان والواجب (انظر: الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص467؛ عبد الله جوادي آملي، **تبيين براهين اثبات خدا**، ص153).

هذا ويسمّي بعض الكتّاب الغربيّين هذا البرهان بـ «التقرير التوماوي للبرهان الكوني» ويتحدّثون عنه بطريقةٍ توحي بـأنّ هذا البرهان من ابتكارات اللاهوتي المسيحي الكبير القديس توما الأكويني[1]؛ بينما نجد صياغة واضحةً لهذا البرهان قبل توما الأكويني بقرنين على الأقلّ في مؤلّفات ابن سينا[2]. ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ مقدّمات هذا البرهان بحسب تقرير وصياغة بعض العلماء الغربيّين هي:

أ - ممكن الوجود موجود.

ب - تحقّق وجود الممكن متوقّف على وجود العلّة.

ج - علّة وجود الموجود الممكن شيء آخر غيره.

د - مجموعة العلل المحتملة لوجود هذا الموجود الممكن هي:

إمّا مشتملة فقط على الموجودات الممكنة؛

وإمّا مشتملة على موجود واجب واحد على الأقلّ؛

هـ - المجموعة التي تشتمل على الموجودات الممكنة فقط، لا يمكنها أن تكون علّة لوجود الموجود الممكن[3].

و - وعليه، لا بدّ من اشتمال مجموعة العلل المحتملة على موجود واجب واحدٍ على الأقلّ.

ز - وبناء عليه الواجب موجود[4].

يبدو أنّ البراهين التي ترتكز على تحليل مفهومي الإمكان والوجوب

---

(1) انظر: مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص142-145.

(2) يُلاحظ هذا البرهان في كتاب **فصوص الحكم** المنسوب إلى الفارابي (حوالي 259-339 ق) (انظر: أبو نصر الفارابي، **فصوص الحكم**، ص50).

(3) يتوقّف إثبات هذه المقدّمة على بطلان الدور والتسلسل.

(4) مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص145-146.

(سواء كانت على شكل برهان الصدّيقين أو غير الصدّيقين) هي من الأدلّة الفلسفيّة التي تتوفّر على متانة فلسفيّة وفي الوقت عينه ميسورة الفهم لعامّة الناس، بل أيسر فهمًا لهذه الفئة من الناس. وعلى الرغم من ذلك فإنّ سوء فهم مقدّماتها من قبل بعضٍ ألجأهم إلى الاعتراض عليها، ومن ذلك أنّ كانط عدّها[1] نسخة من البرهان الوجوديّ، وعمد إلى نقدها انطلاقًا من هذا التقويم[2]. وديفيد هيوم (David Hume) (1711-1776م) من جهته يرى أن لا داعي ولا ضرورة تدعو إلى البحث عن علّة للمركّب بعد تبيين علّة الأجزاء[3]:

كل حلقة من هذه السلسلة معلولة للحلقة السابقة وعلّة للحلقة اللاحقة؛ إذًا أين المشكلة؟ أنتم تقولون إنّ الكل يحتاج أيضًا إلى علّة. وجوابي... هو أنّ السلسلة المكوّنة من عشرين حلقةً إذا عثرت وأشرت إلى علّة كلّ جزء من هذه السلسلة، يبدو في نظري أنّ من غير المعقول متابعة البحث للوصول إلى علّة الأجزاء العشرين جميعًا. فعندما نكتشف علّة الأجزاء نكون قد بيّنا وكشفنا عن علّة الكل في الوقت عينه بالمقدار الكافي[4].

ويحاول أحد الكتّاب توضيح اعتراض هيوم بالمثال الآتي:

عندما نسأل خمسة أشخاص من الأسكيمو عن سبب مجيئهم إلى نيويورك سوف نسمع أجوبةً على الشكل الآتي:

- الطقس باردٌ جدًّا في القطب، وأرغب في العيش في منطقة أكثر اعتدالًا.

(1) لمزيد من الاطلاع، انظر: المصدر نفسه، ص147.

(2) Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason,** p. 353.

(3) للمزيد حول سائر إشكالات كانط وهيوم، انظر: ريتشارد پاپكين وآوروم استرول، كليات فلسفه، ص233-237.

(4) David Hume, **Dialogues Concerning Natural Religion,** part 9, p. 150.

- أنا زوجة الشخص الأوّل، وقد أتيت بصحبة زوجي إلى نيويورك لنعيش سويًّا هنا.
- لقد شدّني إلى هذه البلاد إعلان قرأته في جريدة نيويورك تايمز.

ثمّ يتابع الكاتب ويضيف قائلًا: «إذا اكتشفنا سبب مجيء كل فردٍ من هؤلاء الأشخاص الخمسة، فإنّنا في الواقع نكون قد اكتشفنا سبب مجيء الخمسة جميعًا»[1].

والردّ على هذا الجواب سهل لمن خبر الفلسفة الإسلاميّة. وذلك أنّه إذا لم يتوفّر في أجزاء هذه السلسلة من العلل جزء مستقلٌّ ليس علّة لغيره، فإنّ السلسلة كلّها يبقى وجودها محلّ تساؤل. وفي هذه الحالة، وعلى خلاف ما يعتقد هيوم وأتباعه، فإنّنا نبقى في حاجة إلى الجواب عن سؤال ما الذي نقل أجزاء هذه السلسلة جميعًا من العدم إلى الوجود. بعبارة أخرى: قوام برهان الإمكان والوجوب بإمكان وجود كلّ جزء من هذه السلسلة وليس بإمكان المجموعة ككلّ. بل إنّ أشخاصًا من أمثال نصير الدين الطوسي اكتشفوا قبل هيوم بقرون أنّ مجموع الممكنات ليس لها وجود مستقلّ حتّى يُسأل عن علّتها كمجموعة، بل وجود المجموعة وجود افتراضيّ بوجود الآحاد والأفراد المنضوية تحتها، وليست موجودًا مستقلًّا ممكنًا حتّى يحتاج إلى علّة، ونتعب النفس في البحث عن علّته[2].

وإنّ الاستفادة من الأمثلة الحسّيّة تسهّل المطالب العقليّة من جهةٍ ولكنّه يزيدها تعقيدًا من جهات أخرى. ويدّعي هيوم وأمثاله أنّ سلسلة العلل الممكنة كلّ حلقة فيها معلول وعلّة وليست في حاجة إلى علّة من الخارج (واجب الوجود). ومثال الأسكيمو ينفع في الجدال الذي نحن

---

(1) جان هاسپيرز، فلسفه دين، ص33 (مع شيء من التصرّف في الترجمة الفارسية وتبعًا لها العربية).

(2) انظر: عبد الله جوادي آملي، تبيين براهين اثبات خدا، ص154.

بصدده لو كان جواب كلّ واحدٍ منهم هو: «لقد حملني أصدقائي الأربعة على المجيء إلى نيويورك بالجبر والإكراه». فلو أنّنا سمعنا هذا الجواب من الخمسة جميعًا، فهل في مثل هذه الحالة نكون قد اكتشفنا علّة هجرتهم؟ وكذلك لو وقف هؤلاء الخمسة في دائرة وأشار كلٌّ منهم إلى الشخص الواقف إلى يمينه وأخبرنا أنّه السبب الذي دعاه إلى الهجرة. أضف إلى هذا أنّنا يمكن أن نعثر على أمثلة أخرى غير مثال الأسكيمو:

إنّ كلّ جزء من أجزاء الساعة يتحرّك بواسطة الجزء المجاور له، وهذه المسنّنات والعجلات يحرّك بعضها بعضًا. ولكن لا يمكن أن نفهم سبب حركة الساعة إذا لم نعثر على جزء خارج هذه الأجزاء هو البندول الذي هو منشأ حركة الأجزاء جميعًا[1](*).

برهان الحدوث

يعتمد عددٌ من المتكلّمين المسلمين «الحدوث الزماني» للعالم أو

---

(1) جان هيك، فلسفه دين، ص56.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

إشكال راسل على برهان الإمكان والوجوب

يرى برتراند راسل أيضًا أنّ برهان الإمكان والوجوب غير تامٌّ. وذلك أنّ الخصوصيّات المتعلّقة بأفراد مجموعةٍ لا يمكن تسريتها إلى المجموعة نفسها. وهو يقول في مناظرة مع كاپلستون مستعينًا بهذا المثال: «كلّ إنسان له أمّ، ويبدو أنّ برهانكم يثبت أنّ البشريّة أيضًا لها أمّ. بينما نحن نعرف أنّ البشريّة لا أمّ لها». (برتراند راسل، **عرفان ومنطق**، ص214.)

وبغضّ النظر عن صحّة أو عدم صحّة القاعدة الكليّة التي يتبنّاها راسل (وقد استُفيد لأجل إثبات عدم صحّة عمومية هذه القاعدة من أمثلة عدّة منها: «كلّ قطعة حديد لها وزن؛ إذًا حفنة من قطع الحديد لها وزن أيضًا». للمزيد حول هذا الأمر، انظر: مصطفى ملكيان، **مسائل جديد كلامى**، ص123)، هل ترى أنّ برهان الإمكان والوجوب يحتاج إلى تسرية حكم الأفراد (إمكان الوجوب) على المجموعة؟

بعض موجوداته على الأقلّ واسطةً في إثبات وجود الله. كما إنّ بعضهم دمج بين برهان «الحدوث» وبرهان «الإمكان والوجوب»، واستنتج وجود القديم والواجب في آنٍ واحدٍ من البرهانين معًا[1]. وتجدر الإشارة إلى أنّ يعقوب بن إسحاق الكِنْدي (تُوفّي حوالي 250 ق) من أوائل فلاسفة الإسلام الذين استفادوا من هذا البرهان لإثبات وجود الله تعالى: «فالجرمُ إذًا مُحدَثٌ اضطرارًا؛ والمحدَث محدَث المحدِث؛ إذ المحدَث والمحدِث من المضاف؛ فلكلٍّ محدِثٌ اضطرارًا»[2]. وقد أشرنا آنفًا إلى أنّ بعض علماء اللاهوت الغربيّين يستندون إلى برهان الحدوث، ويُسمّونه «البرهان الكوني الكلامي» ويصفونه بأنّه برهان شيّق أو مثير للاهتمام (interesting)؛ وقد ألّف أحدهم كتابًا في الدفاع عنه، واختار له هذا الاسم عنوانًا له[3].

وعلى أيّ حال، إذا عدّلنا برهان الإمكان والوجوب واستبدلنا مصطلحي «الإمكان» و«الوجوب» بمصطلحي «الحادث»[4] و«القديم» نحصل على نسخة من برهان الحدوث يثبت وجود القديم الزمانيّ بناءً على بطلان الدور والتسلسل. وخلاصة هذا البرهان هي:

---

(1) الفخر الرازي، **المطالب العالية**، ج1، ص53. وقد شقّق الرازي الإمكان والحدوث إلى: إمكان الذوات (الجواهر) وإمكان الصفات (الأعراض) وحدوث كلٍّ منهما، ومجموع الإمكان والحدوث في الذوات، ومجموع الإمكان والحدوث في الصفات، ثمّ يقول فهذه هي الطرق التي يمكن الاستدلال بها على إثبات موجود واجب الوجود لذاته. (انظر: المصدر نفسه، ص71-232؛ الرازي نفسه، **البراهين**، ج1، ص51-76؛ الرازي نفسه، **المحصل**، ص109-110؛ الرازي نفسه، **التفسير الكبير**، ج2، ص89؛ ج17، ص8.

(2) يعقوب بن إسحاق الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، ج1، عنوان: «في وحدانية الله وتناهي جرم العالم»، ص163.

(3) انظر: مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص142؛ جان هيك، **فلسفه دين**، ص58. وبيانات الكتاب المذكور هي:

William Lane Craig, **The Kalam Cosmological Argument**.

(4) الحادث هنا هو الموجود الذي لم يكن في زمنٍ مّا ثم كان.

- ثمّة في هذا العالم موجود حادثٌ.
- كلّ حادث يحتاج إلى مُحدِث.
- بناءً على بطلان الدور والتسلسل، يثبت لدينا وجود محدِثٍ قديمٍ.

ويمكن على أساس هذا التقرير لبرهان الحدوث، إثبات موجود قديم[1]، إذا قبلنا وجود «شيء حادث»؛ وعندها إذا كان القدم الزمانيّ هو علّة الاستغناء على العلّة[2]، يمكن استنتاج وجود الله من هذا البرهان بهذا المقدار. ومن جهة أخرى، من المتكلّمين من لا يوافق على أنّ القدم هو علّة الاستغناء عن العلّة؛ بل يرون أنّ سبب الحاجة إلى العلّة هو الإمكان، وهؤلاء يحتاجون إلى تكميل برهان الحدوث بالاستعانة ببرهان الإمكان والوجوب واستعارة هذه المقدّمة منه وهي: «كل حادث ممكن الوجود»[3]. وربّما يمكن القول إنّ هؤلاء يرون أنّ الحدوث دليل وأمارة على الإمكان، وعلى ضوء هذا التصوّر يثبتون وجود الواجب تعالى. وبحسب تعبير الشهيد مطهّري: «إنّ الحدوث هو من أفضل العلامات الدالّة على إمكان العالم، وأنّى لنا أن نثبت إمكان العالم لو لم نر مثل هذه الأمارات كالحدوث والتغيّر!»[4].

وممّا يستحقّ الذكر أنّ عددًا من المتكلّمين، يذهبون أبعد ممّا تقدّم، يضمّنون المقدّمة الأولى من برهان الحدوث، التصريح بحدوث العالم كلّه ويعبّرون عن ذلك بقولهم: «كلّ ما سوى الله حادث»[5]. كما إنّهم يعتمدون

---

(1) محمد مهدي النراقي، **جامع الأفكار**، ج1، ص138.

(2) ليس الفلاسفة وحدهم من يعتقدون بأنّ الإمكان هو سبب الحاجة إلى العلّة، بل يشاركهم في هذا الاعتقاد عددٌ من علماء الكلام أيضًا. وعليه، يمكن تصوّر موجود قديم ممكن الوجود ومحتاج إلى علّة. للمزيد، انظر: الفخر الرازي، **المحصل**، ص66؛ العلامة الحلي، **كشف المراد**، ص53.

(3) انظر: ابن ميثم البحراني، **قواعد المرام**، ص67؛ العلامة الحلي، **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**، ص59.

(4) مرتضى مطهري، **شرح منظومه**، ج2، ص166.

(5) كما فعل العلّامة الحلّي في شرحه عبارة الياقوت التي تقول: «وثبوتُ محدَث يوجِبُ ثبوتَ =

وسائل عدّة وطرقًا متنوّعة لإثبات مضمون هذه المقدّمة، كما إنّ لهم صياغات عدّة لبرهان الحدوث لا يتّسع المقام لذكرها جميعًا، لذا نغضّ الطرف عنها ونوكل الخوض في تفاصيلها إلى محلٍّ آخر[1].

برهان الحركة

من أقدم الأدلّة التي تضمّنها التراث الفكريّ المكتوب عند البشريّة، في مجال الأدلة الكونية لإثبات وجود الله، الاستناد إلى الحركة في العالم لإثبات وجود «المحرِّك الذي لا يتحرّك». وقد اقترن هذا البرهان باسم أرسطو (Aristotle) (322-385ق.م.)؛ ولكن يمكن العثور على آثار هذا البرهان في مؤلّفات أفلاطون (Plato) (724-843ق.م.). والملفت هو أنّ الآلهة الأفلاطونيّة محرّكات متحرّكة تبدأ بتحريك نفسها، ثمّ تعمل على تحريك سائر الموجودات:

أليس مبدأ هذه الحركات والتغيّرات هو الأوّل الذي حرّك ذاته بطاقته الذاتيّة؟... إنّ النفس إذ تحرّك بحركاتها الخاصّة كلّ ما هو في السماء والأرض والبحر...

مثلًا الشمس التي يمكن لأيّ رجلٍ أن يرى جسمها والتي لا يرى أحد روحها، بأكثر ممّا يمكن أن يرى جسم أيّ مخلوق أثناء الحياة أو لحظة الموت. ولدينا سبب لأن نعتقد أنّها (أي النفس) على نحو لا تدركه إطلاقًا حواسّنا الجسميّة، ولا يمكن أن تميّزه إلا بالعقل فقط، وهكذا نجد أنّ لدينا هنا اعتبارًا مناسبًا يجب أن ندركه بعملٍ من الفهم الخالص والفكر...

= صانع»؛ إذ غيّرها إلى: «إن العالَم محدَث؛ وكلُّ محدَث فله محدِث». (العلامه الحلي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص59).

(1) للمزيد غير ما ذُكِر أعلاه، انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص92-120؛ نصير الدين الطوسي، قواعد العقائد، ص39- 45؛ جعفر الهادي، الله خالق الكون، ص282-310.

وهذه النفس سواء اعتبرنا أنّها تجلب النور إلى الدنيا بقيادة الشمس كعربةٍ لها، أو كانت تجلبه من الخارج، أو بأيّة طريقة كانت، فإنّه يجب على كلّ منّا أن يوقّرها كإلهٍ أليس كذلك؟[1].

ويقدّم أرسطو برهان الحركة بصورة أكثر دقّة، ويؤكّد في تصوّره لهذا البرهان على «ثبات وعدم حركة» المحرّك الأول، و«خلوده»، و«وحدته». ومع هذا يرى عدد من أهل الأديان الإلهيّة، أنّ بين إله أرسطو وإله الأديان بونًا شاسعًا: «إله الميتافيزيقا الأرسطية، لم يخلق الكون ولا يحافظ على وجوده. بل هو يحرّكه فحسب»[2]. وعلى أيّ حال، يبتني برهان أرسطو على «استحالة التسلسل»، وعلى أنّ «المتحرّك لا يمكن أن يكون محرّكًا لنفسه»:

كلّ متحرّك يجب أن يكتسب الحركة من محرّكٍ خارجيّ... وهذا المحرّك الخارجيّ يكتسبها من غيره... ولكن يستحيل أن تمتدّ هذه السلسلة إلى ما لا نهاية؛ بل يجب أن يتوفّر محرّك أوّل. وهذا المحرّك الأول يجب أن يكون غير متحرّك... وأن يكون واحدًا وخالدًا[3].

وفي التقليد المسيحيّ يرى توما الأكويني أنّ برهان الحركة من أهمّ البراهين لإثبات وجود الله[4]. والأمر عينه نجده عند بعض الفلاسفة

---

(1) أفلاطون، **القوانين**، 1986، ص466-470؛ قارن مع: أفلاطون نفسه، **دوره آثار افلاطون**، ج4، ص2197-2205 (القوانين، الكتاب العاشر، ص894-899)؛ انظر أيضًا: ج3، ص1233 (فايدروس، ص245).

(2) رونالد هيُرن، «**برهان جهان شناختى**» في: عبد الرفيع حقيقت، **خدا در فلسفه**، ص63. لا يقبل بعض علماء المسلمين هذا التفسير لموقف أرسطو، يقول أحدهم: «ليس معنى المحرّك الأوّل أو الله [عند أرسطو] ذلك الإصبع الأوّل الذي أوجد الحركة الأولى؛ بل معناه الطاقة المحرّكة الأولى التي بدأت بالتحريك وما زالت هي المنشأ والمصدر لحركة العالم حاليًّا» (مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج11، ص108).

(3) أرسطو طاليس، **طبيعيات**، ص229 و273-274 (الكتابان السابع والثامن)؛ انظر أيضًا: أرسطو نفسه، **متافيزيك**، ص395-407 و1071-1074.

(4) Frederick Copleston, **Aquinas**, p. 123.

المسلمين مثل أبي علي مسكويه (تُوفّي 421 ق) وابن رشد (520-595 ق) اللذين يريان أنّ هذا البرهان من أوضح البراهين دلالةً على المطلوب؛ أي وجود الله[1]. ويرتضي صدر المتألهين هذا البرهان ويعدّه معادلًا لبرهان الحدوث؛ وذلك أنّ المتكلّمين يربطون بين «الحدوث» و«الحركة» ويستدلّون لإثبات حدوث الأجسام غالبًا بالنحو الآتي: «إنّ الأجسام لا تخلو من الحركة والسكون، وهما حادثان وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث». ثمّ إنّه يستفيد من نظريّة الحركة الجوهريّة لتكميل هذا البرهان وإدراجه في نظامه الفلسفيّ[2]. ومن جهة أخرى، يرى بعض العلماء المعاصرين أنّ نظرية «الحركة الجوهريّة» تسهم في جبر خللين أساسين في برهاني الحدوث والحركة:

إنّ الحركة الجوهريّة على ما لها من الآثار والنتائج لمصلحة برهاني الحركة والحدوث، ولكنّها في الوقت عينه لا تجبر نقص هذين البرهانين في كيفيّة استنتاج وجود الله منهما... وذلك أنّ المبدأ المجرّد وغير المادّي الذي هو المحرّك والمحدِث للأشياء الطبيعيّة، يمكن أن يكون موجودًا مجرّدًا وقديمًا وفي الوقت عينه ممكنًا ومحتاجًا. ولأجل هذا، إذا لم نستعن ببرهان الوجوب والإمكان فلن ينتج لنا هذا الدليلان وجود الواجب المستغني عن الغير[3](*).

---

(1) أبو علي مسكويه، **الفوز الأصغر**، ص20-21؛ لئو الدرز، **الهيات فلسفى توماس آكويناس**، ص172 و223. (نقلًا عن ابن رشد).

(2) ملّا صدرا، **الحكمة المتعالية**، ج6، ص44 و47؛ انظر أيضًا في هذا المجال: عبد الله جوادي آملي، **مبدأ ومعاد**، ص202-205.

(3) عبد الله جوادي آملي، **تبيين براهين اثبات خدا**، ص174.

(*) **أضف إلى معارفك**

تقريرات برهان الحركة ونُسَخه

يمكن التعبير عن برهان الحركة وصياغته بأكثر من طريقة. وأكثر صيغه تداولًا =

4- برهان النظام

البرهان المعروف بين علماء المسلمين ببرهان النظام هو أحد البراهين المشهورة التي يُستند إليها في إثبات وجود الله، ويُعرف في التقليد الإسلامي بـ«برهان إتقان الصنع» وهذه التسمية الأخيرة مقتبسة من بعض الأحاديث والروايات الواردة في السنّة[1]. والمفهوم الموازي لهذا المفهوم في الفكر الغربيّ هو «البرهان الغائيّ» (teleological argument/ the argument from design).

عندما نتحدّث عن نظام في مركّب واحدٍ أو في مجموعة من المركّبات، نقصد الإشارة إلى الانسجام بين أجزاء هذه المجموعة أو ذاك المركّب بشكلٍ يسهم في تحقّق الأهداف المبتغاة منه أو منها. ومثال ذلك الساعة التي هي جهاز منَظّم مترابط الأجزاء يكمّل كلّ جزء منه عمل

= وانتشارًا هي الصيغة التي تنطلق من المقدّمة التي تفترض وجود الحركة في العالم. ثمّ بعد ذلك تدّعي المقدّمة الثانية حاجة المتحرك إلى محركٍ، وبالاستناد إلى استحالة الدور والتسلسل يثبت وجوب وجود محرك غير متحرك. وثمّة صياغات أخرى لا توسّع دائرة المقدّمة الأولى إلى حركة العالم، بل تكتفي بالحديث عن «حركة الأفلاك» و«حركة النفس». وفي كلّ واحد من هذه الأقسام يمكن البحث عن أمرين في وقت واحدٍ هما العلّة الفاعليّة وهي الهدف الأصيل للبرهان، والعلّة الغائيّة أيضًا.

وفي توضيح البرهان الأخير (العلّة الغائيّة لحركة النفس، يُقال: (يشبه هذا التقرير لبرهان الحركة أحد تقريرات برهان الفطرة الذي سوف تأتي الإشارة إليه في هذا الفصل) الحركة طلب. وكل طلبٍ يحتاج إلى مطلوب. والنفس الإنسانيّة لا تستقرّ على مطلوبٍ مهما كان؛ بل كلّما وصلت إلى كمال سعت إلى ما هو أعلى منه، حتى تصل في سعيها إلى الله (ملّا صدرا، **الحكمة المتعالية**، ج6، ص42-44؛ هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، ص147-148؛ السبزواري نفسه، **أسرار الحكم**، ص10؛ مرتضى مطهري، **شرح منظومه**، ج2، ص159-164؛ عبد الله جوادي آملي، **مبدأ ومعاد**، ص200-201).

(1) «كفى بإتقان الصنع لها آية». (محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج4، ص222) «وأتقن صنع الفلك الدوار...». (المصدر نفسه، ج84، ص339).

الجزء الآخر، بهدف تحقيق غايةٍ مشتركة هي تنظيم الوقت وحسابه. وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ مفهوم النظام يرجع في جوهره إلى مفهومين آخرين هما: الانسجام، والهادفيّة. هذا وقد فكّك بعض العلماء بين المفهومين المذكورين، ورأى أنّ كلّ واحدٍ منهما يشير إلى نوع خاصٍّ من النظام أو التدبير[1]. ثمّ إنّ بعض العلماء الغربيّين أضافوا قسمًا آخر أسموه (النظام الجماليّ)[2]، وبالتالي يميّز هؤلاء بين ثلاثة أشكال من النظام هي: النظام الجماليّ، والنظام على مستوى الغاية، والنظام على صعيد العلّة[3]. وآخرون قسّموا برهان النظام إلى تسعة أقسامٍ، وذلك بملاحظة أنّ كلّ شكل من أشكال النظام موجود في كل جزء من أجزاء العالم على حدة، أو موجود في الأجزاء كلّها جميعًا، أو موجود في جميع الأجزاء مجتمعة وفي أفرادها على حدٍّ سواء[4].

وعلى أيّ حالٍ، فإنّ الاستناد إلى هذا البرهان في تاريخ الفكر الإنسانيّ ليس جديدًا، على نحو ما تقدّم في الحديث عن البرهان السابق، ويمكن العثور على هذا النمط من الاستدلال في كلام سقراط (469-399 ق.م) وأفلاطون[5]. كما يمكن الإشارة إلى شيشرون (106-43 ق.م) كواحدٍ من فلاسفة الرومان وخطبائهم الذين استندوا إلى هذا البرهان بل عدّه من

---

(1) انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج6 (اصول فلسفه وروش رئاليسم)، ص949-952؛ ج4، ص105؛ جعفر سبحاني، الإلهيات، ج1، ص43-49؛ جعفر الهادي، الله خالق الكون، ص196-214.

(2) «عندما نشعر باللذة نتيجة إدراك الانسجام بين عناصر متآلفة في ما بينهما في مركّب واحد، يمكن أنّ نقول إنّ في هذا المركّب نظامًا جماليًا أو استحسانيًا».

(3) ويليام آلستون، «برهان هدف شناختي»، في كتاب: خدا در فلسفه، ص80.

(4) مصطفى ملكيان، نقد وبررسى برهان نظم، ص35. وفي بعض الأحيان يعبّر هذا الكاتب عن مقسم هذه الأنواع بعنوان: «التصميم والتدبير» ويذكر ثلاثة أقسام له هي: النظام، والهادفيّة، والجمال. (انظر: المصدر نفسه، ص43-44).

(5) انظر: جان هيك (تحرير)، اثبات وجود خداوند، ص86 - 261.

أهمّ الأدلّة على وجود الآلهة[1]. ويرى توما الأكويني أنّ هذا البرهان هو الطريق الخامس من الطرق التي اعتمدها لإثبات وجود الله، بل يصرّح[2] بأنّ هذا البرهان يمكن استفادته من كلام بولس الرسول (حوالي 3-62 م)[3]. ويُلاحظ هذا الأسلوب من الاستدلال على وجود الله في عددٍ من الآيات القرآنيّة والروايات التي تشير بمجموعها إلى التدبير بوصفه دليلًا على وجود الله تعالى. ومن ذلك ما ورد في نصوصنا الدينيّة عن عددٍ من المعصومين ومنهم الإمام عليّ (ع)؛ إذ يُنقل عنه ما يفيد أنّ كلّ ما في الكون من تدبير وانسجام بين الظواهر، آيات ناطقة تدلّ على وجود الله على الرغم من صمتها الظاهريّ:.

مَا نَطَقَتْ بِهِ آثَارُ حِكْمَتِهِ وَاعْتِرَافِ الْحَاجَةِ مِنَ الْخَلْقِ إِلَى أَنْ يُقِيمَهَا بِمِسَاكِ قُوَّتِهِ مَا دَلَّنَا بِاضْطِرَارِ قِيَامِ الْحُجَّةِ لَهُ عَلَى مَعْرِفَتِهِ فَظَهَرَتِ الْبَدَائِعُ الَّتِي أَحْدَثَتْهَا آثَارُ صَنْعَتِهِ وَأَعْلَامُ حِكْمَتِهِ فَصَارَ كُلُّ مَا خَلَقَ حُجَّةً لَهُ وَدَلِيلًا عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ خَلْقاً صَامِتاً فَحُجَّتُهُ بِالتَّدْبِيرِ نَاطِقَةٌ وَدَلَالَتُهُ عَلَى الْمُبْدِعِ قَائِمَةٌ[4].

وقد استفاد العلماء المسلمون من هذا التراث النصّيّ، وعدّوا برهان النظام واحدًا من البراهين التي يمكن الرهان عليها لإثبات وجود الله تعالى. ويرى عدد من علماء الكلام المسلمين أنّ هذا البرهان من أفضل البراهين؛ وذلك أنّه يتناسب مع عقول جميع المخاطبين، ويثبت أمرين في وقت واحدٍ، إذ يثبت وجود الله وبعض صفاته كالعلم والقدرة، ولأجل

---

(1) Cicero, **The Nature of the Gods**, p. 129 (Book II).

(2) انظر: جان هيك (تحرير)، **اثبات وجود خداوند**، ص103 و255. ويقول بعض الكتّاب المسيحيّين إنّ إرميا النبيّ استند إلى النظام الموجود في العالم، ليكتشف كثيرًا من صفات الله. (انظر: ريتشارد سوين برن، **آيا خدايى هست**، ص98).

(3) رسالة بولس إلى الروميّين، 1: 20.

(4) الإمام عليّ (ع)، **نهج البلاغة**، الخطبه 91؛ انظر أيضًا: الخطبة 165، والخطبة 185.

هذا كلّه خصّوه بمزيدٍ من الحديث والبحث[1]. ولم يقتصر استخدام هذا البرهان على كتب علم الكلام، بل عرف هذا البرهان طريقه إلى المصنّفات الفلسفيّة عند فلاسفة المسلمين، وبخاصّة قبل أن تظهر البراهين الفلسفيّة بالمعنى التخصّصيّ، يقول الكندي مثلًا: «فإنّ في نظم العالم وترتيبه... وإتقان هيئته... لأعظم دلالة على أتقن تدبير (ومع كل تدبيرٍ مدبّرٌ) وعلى أحكم حكمة (و مع كل حكمة حكيمٌ)؛ لأنّ هذه جميعاً من المضاف»[2].

ولقد تعرّض برهان النظام خلال القرون الأخيرة لكثيرٍ من النقاش والبحث والأخذ والردّ، بين العلماء الغربيّين. وانقسم هؤلاء الباحثون إلى مؤيّدين ومعارضين، فمن المؤيّدين يمكن الإشارة إلى ويليام پيلي (William Paley) (1743-1805م) وفردريك تِنِنت (Frederick Robert Tennant) (1866–1957م) اللذين دافعا بشدّة عن هذا البرهان[3]. وقد شبّه پيلي العالم بالساعة، وذلك ليبيّن مدى النظام والانسجام الموجود فيه، وذلك أنّه يرى أنّ أجزاء الطبيعة مترابطة فيما بينها كترابط أجزاء الساعة وانسجامها. وعلى حدّ قوله حتّى لو رأينا الساعة لأوّل مرّة، أو لو اطّلعنا على خللٍ في حركتها، أو لو توقّفت بعض أجزائها ما أدّى إلى توقّفها عن العمل، فإنّنا في جميع هذه الحالات نكتشف أنّ لها صانعًا، ولا يمكن أن نفترض عدم وجوده[4]. ويرى تننت بدوره أنّ العالم مصمّمٌ بطريقةٍ هادفةٍ، إلى حدّ تسمح له باحتضان سائر الموجودات وجودًا

---

(1) انظر كنموذج: جعفر سبحاني، **الإلهيات**، ج1، ص33-59؛ جعفر الهادي، **الله خالق الكون**، ص154–281. وتجدر الإشارة إلى أنّ كانط وعلى الرغم من اعتقاده بعدم تماميّة هذا البرهان، فإنّه يثني عليه ويرى أنّه أقرب البراهين إلى عقول عامّة الناس. (انظر: Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, p. 349).

(2) يعقوب بن إسحاق الكندي، «**الإبانة عن العلّة الفاعلة القريبة للكون والفساد**»، في: محمد عبد الرحمان مرحبا، **الكندي: فلسفته، منتخبات**، ص165.

(3) للاطلاع على ترجمة بعض النصوص من پيلي (Paley) وتننت (Tennant). انظر: جان هيك (تحرير)، **اثبات وجود خداوند**، ص121–125؛ 146-166.

(4) المصدر نفسه، ص122–123.

وبقاءً، كما جعله أهلًا لاحتضان التفكير البشريّ العميق، وإشباع رغباته وتطوير ميوله الجماليّة، وتكميل استعداداته الأخلاقيّة[1]. وقد أسهم علماء آخرون في تطوير برهان النظام ودعمه بالأدلّة والشواهد، بتصنيفهم الكتب في عجائب الكون ومصاديق النظام فيه[2]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يعدم هذا البرهان أعداءً هاجموه بشدّة وحملوا عليه، ومن هؤلاء يمكن الإشارة إلى ديفيد هيوم الذي حمل على هذا البرهان، وأسقطه عن مرتبته التي كان فيها كما يرى بعض من علّق على ما كتب في هذا المجال[3](*).

وقد ناقش عدد من الكتّاب وشرحوا إشكالات هيوم على برهان النظام، ولم يتّفقوا على عدد هذه الإشكالات كما لم يتّفقوا على تقريرها وكيفية بيانها[5]. ويبدو لنا أنّ أهمّ الإشكالات التي يمكن أن تثار في وجه

---

(1) انظر: مصطفى ملكيان، **نقد وبررسى برهان نظم**، ص78-81؛ ملكيّان، **مسائل جديد كلامى**، ص153-154؛ ويليام آلستون، «**برهان هدف شناختى**»، ص88-89.

(2) انظر كنموذج: جان كلوور مونسما (تحرير)، **اثبات وجود خدا**؛ كريسي موريسن، **راز آفرينش انسان**. يكتب موريسن في أواخر كتابه (ص186): «هل يسمح لنا العقل أن نقول في مقابل هذه الشواهد والأدلّة التي لا تقبل الإنكار: إنّ حياتنا ووجودنا، منشؤها الصدفة؟!».

(3) انظر: جان هيك، **فلسفه دين**، ص64.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

برهان النظام وتعدّد المنظِّمين

يقول ديفيد هيوم في مقام الإشكال على برهان النظام: «إنّ عددًا كبيرًا من الأشخاص يتعاونون على بناء بيت أو سفينةٍ، أو إعمار مدينةٍ... ويضع بعضهم في هذا السبيل يديه في أيدي الآخرين... فلماذا لا نقبل مثل هذا التعاون بين آلهة عدّة تعاونوا فيما بينهم لخلق الكون؟». (جان هيك (تحرير)، **اثبات وجود خداوند**، ص129). ويقول الشهيد مطهّري في مقام الردّ على مثل هذا الإشكال: «لعلّ هيوم... يظنّ أنّ المؤمنين بوجود الله يستنبطون كلّ ما يتعلّق بالإلهيّات من برهان واحد هو برهان النظام». (مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج1، ص550).

(5) للاطلاع على عرض كامل وأحيانًا ترجمة لنصوص ديفيد هيوم بعينها، مع نقدها، يمكن مراجعة =

برهان النظام، هو ما يُعبّر عنه في الفلسفة وعلم الكلام بالشرور الموجودة في العالم. وجود هذه «الشرور» يهزّ أركان صغرى البرهان (التي يُدّعى فيها أنّ العالم منظّمٌ)[1]. والاعتراض المهمّ الثاني هو اعتراض هيوم على كبرى البرهان (دلالة النظام على وجود منظّم)، الأمر الذي سوف نتصدّى لبحثه ومناقشته في ما يأتي.

الإشكال: ليس النظام والانسجام بين أجزاء مركّب، نتيجة تصميم وتخطيط مسبقين بالضرورة؛ بل قد يكونان تدريجيّين ونتيجة من نتائج تكرار التجربة والخطإ. وعلى حدّ قول هيوم، عندما نرى مركبًا بحريًّا يتبادر إلى ذهننا وجود عقلٍ خلّاق مبدعٍ هو الذي أبدع هذا المركب؛ ولكن بعد الغوص في رحلة هذا المركب من عالم العدم إلى عالم الوجود نكتشف أحيانًا أنّ من صنعه ما هو إلا غبيٌّ قلّد غيره ممّن سبقه إلى مثل هذا الاختراع، أو فقل ورث هذا الصانع تركةً كبيرة من التجارب التي أجراها من سبقه، ووقعوا خلالها في عشرات الأخطاء إلى أن وصلت صناعة المراكب إلى هذا المستوى الذي نراه أمامنا. فلماذا لا نفترض مثل هذا الأمر في الكون الذي نحيا فيه، فما الذي يمنع من افتراض وجود أكوان وعوالم ظهرت ثمّ بادت وكان فيها الكثير من الأخطاء إلى أن وصل الدور إلى كوننا وعالمنا الراهن[2]؟!

وقد حاول بعض الكتّاب المعاصرين مثل جان هاسپرس (John Hospers) (1918-2011م) تدعيم إشكال هيوم بالاستعانة بنظريّة

= المراجع الآتية: ريتشارد پاپكين وآوروم استرول، **كليات فلسفه**، ص211-232؛ مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج1 (**علل گرايش به مادى گرى**)، ص537 - 551؛ ج8 (**درس هاى الهيات شفا**)، ص453-480؛ جعفر الهادي، **الله خالق الكون**، ص241-281.

(1) سوف نتحدّث عن الشرّ في الفصل الخامس بالتفصيل.

(2) David Hume, **Dialogues Concerning Natural Religion**, part 5, p. 130.

داروين. يقول هاسپرس لقد حاول كثيرون ومنذ آلاف السنين تفسير ظهور الكائنات الحيّة وتطوّرها من دون ربط ذلك بوجود عقلٍ منظّم. وقد وصل هذا المنهج من التفكير إلى أوجِه وأرقى مراحله مع داروين، ثمّ بعده توفّر لنظريّة النشوء والارتقاء من يدافع عنها ويرفع نقائصها. «يفترض داروين وفق نظريّته المشار إليها أنّ الكائنات الحيّة تصارع أو تتصارع من أجل البقاء، فينطبق عليها قانون بقاء الأصلح، وخلال رحلة الصراع هذه تتطور[1] أبسط الكائنات ذات الخليّة الواحدة لتصل إلى الثدييات»[2]. وعلى ضوء هذا يكون النظام الحاكم على الكائنات والانسجام المتوفّر بينها، نتيجة الصدفة والتجربة والخطإ، وليس نتيجة وجود التخطيط والتدبير المسبقين. مثلًا عندما نلاحظ أنّ آذان الحيوانات الصائدة موجّهة إلى الأمام، وآذان الحيوان المصيدة موجّهة إلى الخلف، لا ينبغي أن نفسّر ذلك بوجود تخطيط مسبق وعقل منظّم هو الذي اختار هذا النمط من التوجيه؛ بل إنّ هذه الحيوانات ونتيجة طفَرات حصلت بالصدفة، طوّرت شكل آذانها أو أخذت آذانها هذا الشكل لأنّه الأنسب لبقائها[3].

دراسة ونقد

نبدأ الردّ على الإشكال المتقدّم بكلام لهيوم وهاسپرس نفسيهما. بعد أن يوجّه هيوم إشكالاته وضرباته إلى برهان النظام ينتهي إلى القول: «إنّ برهان النظام مقنع على الرغم من عدم إنتاجه وإثباته وجود الله»[4]. وأمّا

---

(1) ترجمة كلمة «evolution» إلى تكامل في اللغة الفارسيّة ترجمة غير دقيقة على الرغم من اشتهارها. فما يحدّثنا عنه داروين هو التطوّر بمعنى الانتقال من طور إلى طور، وليس التكامل. ومن هنا نرى استعمال عبارة «بقاء الأنسب» بدل «بقاء الأصلح».

(2) جان هاسپرز، **فلسفه دين**، ص99.

(3) انظر: ويليام آلستون، «**برهان هدف شناختى**»، ص84-85؛ مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص154.

(4) ريتشارد پاپكين وآوروم استرول، **كليات فلسفه**، ص231.

هاسپرس فإنّه وبعد كلّ الجهد الذي يبذله في سبيل نقد براهين إثبات وجود الله، وبعد استعانته بنظريّة داروين واستخدامها في الإشكال على برهان النظام، بعد هذا كلّه يعترف بعدم صحّة الإشكال الذي أورده ويقول:

مع هذا كلّه لا يمكن إبطال فرضيّة وجود المنظِّم بهذه الطريقة. فإنّ من يقبل فرضيّة المنظِّم يمكنه أن يجمع بين قبول نظريّة داروين والموافقة على جميع نتائجها وبين اعتقاده بوجود التنظيم والتخطيط المسبقين[1]. فيمكن أن يقول مثل هذا الشخص في مقام الدفاع عن عقيدته: كنّا نعتقد خطأً أنّ الله خلق الأشياء كلّها في لحظة واحدة بالشكل الذي هي عليه الآن؛ ولكن بحسب نظريّة داروين ثبت أنّ الله خلق الأشياء وأقرّ فيها النظام بالتدريج وعن طريق التطور والتكامل؛ وعليه، فإنّ ما تغيّر هو المنهج والأسلوب وليس أصل النظام[2].

ويعلن علماء المسلمين عينَ ما يصرّح به هاسپرس أعلاه، ويقولون إنّ الحاجة إلى وجود المنظّم لا تكبر ولا تصغر ولا تزداد ولا تقلّ ولا تتأثّر بكون هذا النظام المفترض تدريجيًا أو دفعيًا. أضف إلى هذا أنّ نظريّة التطوّر الداروينيّة عاجزةٌ عن تبرير هذا التركيب المعقّد الذي تتوفّر عليه الكائنات الحيّة. يقول الشهيد مطهّري مشيرًا إلى جهاز الإبصار المعقّد عند بعض الكائنات الحيّة:

لو كانت كلّ التغييرات التي نشاهدها في الكائنات الحيّة مثل الغشاء الذي يوجد بين أصابع بعض الطيور، ربّما أمكن تفسيرها بالصدفة أو

(1) داروين نفسه يقول: «أنا نفسي لا أستطيع تصوّر أنّ هذا العالم العظيم، وهذا الإحساس وهذه العواطف التي يتّصف بها الإنسان، لا أستطيع تصوّر أنّ هذه الأشياء كلّها وُجدت بالصدفة. وهذا الأمر هو من الأدلّة الأساس لإثبات وجود الله. أنا لا أنكر وجود الله، وإنّني لا أرى أنّ نظريّة التطوّر تتنافى مع الاعتقاد بوجوده». (ليون مينار، شناسايى وهستى، ص396).

(2) John Hospers, **An Introduction to Philosophical Analysis**, p. 219.

بمناسبتها لحالة الطيور العوّامة... ولكنّ بعض الأجهزة التي تتّصف بها بعض الكائنات الحيّة لا تنفع إلا إذا وُجِدت كاملة وهي على درجة عالية من التعقيد، وذلك كجهاز الإبصار. فكيف يمكن في مثل هذه الموارد افتراض التطوّر وخضوع الكائن الحيّ لقاعدة بقاء الأصلح[(*)(1)]!

---

(1) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج6 (**اصول فلسفه وروش رئاليسم**)، ص947-948؛ انظر أيضًا: ج1 (**علل گرايش به مادى گرى**)، ص517؛ كريسي موريسون، **راز آفرينش انسان**، ص93.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

برهان النظام وحساب الاحتمالات. (انظر: جعفر سبحاني، **الإلهيات**، ج1، ص51 – 55؛ محمد باقر الصدر، **الفتاوى الواضحة**، ج1، ص31-50؛ كريسي موريسون، **راز آفرينش انسان**، ص183-187؛ مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص157- 158).

لنفترض طفلًا لا يعرف القراءة ولا الكتابة، ويبدأ باللعب والضغط على مفاتيح الآلة الطابعة كيفما اتّفق له. فهل نتوقّع أن ينهي هذا الولد تسليته ويقدّم لنا ديوانًا كديوان سعدي الشيرازي مثلًا، أو على الأقل أن ينتهي عمله العشوائي إلى مثل هذا البيت من أبيات سعدي: «أوراق الشجر صفحات من كتاب تدلّ كلّ واحدة منها على الخالق الحكيم»؟ ما هي القيمة الاحتمالية لهذا الاحتمال؟ فهل يمكن تفسير تطوّر الكائنات الحيّة بهذه الطريقة؟ يرى بعض العلماء أنّ قيمة احتمال ظهور بعض الذرّات أو الخلايا بطريقة الصدفة يصل إلى درجة الصفر. (انظر: بيار لكنت دونوئي، **سرنوشت بشر**، ص45؛ عبد الرفيع حقيقت، **خدا در فلسفه**، ص181).

ولا نشكّ في أنّ هذا الاحتمال ضعيف جدًّا (من المعلوم أنّه إذا كانت لوحة المفاتيح في جهاز الكومبيوتر، مؤلّفةً من مئة مفتاح، فاحتمال أن تطبع حروف كلمة «أوراق» على الترتيب المذكور بشكلٍ عشوائيٍّ، هو واحد من مليون (وهو حاصل ضرب واحد من عشرة في نفسه ثلاث مرّات). وعليه، فإنّ احتمال الحصول على بيت من شعر سعدي الشيرازي هو احتمال ضئيل جدًّا لا يعتني به العقل البشريّ، وقيمته واحد على رقم مؤلّف من 97 رقمًا)؛ ولكنّه على أيّ حال لا يصل إلى درجة الصفر. وبناء على هذا، نجد أنّ بعض فلاسفة المسلمين قبل أن تطأ قدما هيوم الأرض نظروا في الكون وتأمّلوا فيه وطرحوا مثل نظريّة داروين. وعلى ضوء ذلك لم يكونوا يرون أنّ برهان النظام يصل إلى مستوى البراهين الفلسفيّة الأخرى كبرهان الواجب والممكن. وذلك لأنّ برهان النظام وإن كان يوصل إلى الاطمئنان، ولكنّه في الوقت عينه لا يلغي الاحتمال المخالف، ولا يوصله إلى درجة الصفر. (انظر: عبد الله جوادي آملي، **تبيين براهين اثبات خدا**، ص231-235).

5- برهان الفطرة[1]

يرى كثير من العلماء أنّ طبيعة الإنسان على صعيدي الرؤية والميول، مرتبطة بالله تعالى؛ بحيث يمكن عدّ معرفة الله والميل إليه من الأمور الفطريّة المغروزة في الطبيعة الإنسانيّة. والمعرفة الفطريّة بالله يمكن معالجتها ودرسها في مجالي العلم الحضوري والعلم الحصولي. كما إنّ هذه المعرفة الفطريّة تتجلّى في أشكال عدّة مثل: البحث عن الله، والبحث عن الكمال، وعبادة الله[2].

أ - المعرفة الفطريّة بالله: أحد المعاني التي يدلّ عليها مصطلح «المعرفة الفطريّة» هو أنّ الإنسان يعرف وجود الله بالعلم الحضوريّ، وإذا غفل عنه لأيّ سببٍ فإنّ إزالة الصدإ[3] عن هذه الحالة الفطريّة يعيد الإنسان إلى وعي ما كان يعرفه قبل أن ينساه؛ بل إنّه سوف ينتبه إلى أنّ وجوده تعالى أوضح من وجود أيّ شيء آخر[4]. ويرى عدد من المفسّرين أنّ قوله تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[5]، يشير إلى هذا المعنى[6]. ويقول الإمام الحسين (ع) في دعاء عرفة:

«أَيَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ ما لَيْسَ لَكَ، حَتّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ،

---

(1) بعض الصياغات لبرهان الفطرة هي في الواقع برهان على عدم حاجة وجود الله إلى الإثبات والبرهان، أكثر ممّا هي برهان ودليل.

(2) محمد تقي مصباح اليزدي، **معارف قرآن**، ج1-3، ص35-36؛ مرتضى مطهري، **فطرت**، ص257-261.

(3) للمزيد حول هذه النقطة، انظر: هذا الكتاب، الفصل الثاني.

(4) عبد الله جوادي آملي، **مبدأ ومعاد**، ص81 -82.

(5) سورة إبراهيم: الآية 10.

(6) انظر كمثال: الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج19، ص72-73. وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض المفسّرين كالعلّامة الطباطبائي، يرون أنّ هذه الآية بصدد بيان إحدى مراتب التوحيد وهي التوحيد في الربوبيّة، وليست في مقام بيان فطريّة معرفة الله. (محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج12، ص26-27).

مَتى غِبْتَ حَتّى تَحْتاجَ إلى دَليل يَدُلُّ عَلَيْكَ، وَمَتى بَعُدْتَ حَتّى تَكُونَ الآثارُ هِيَ الَّتى تُوصِلُ إِلَيْكَ، عَمِيَتْ عَيْنٌ لا تَراكَ عَلَيْها رَقيبًا...»[1].

وعلى ضوء ما تقدّم يرى عددٌ من علماء المسلمين أنّ شدّة ظهور الله هي السبب في غفلة بعض البشر عن الالتفات إلى وجوده[2]: «يا من هو اختَفَى لفَرط نوره - الظاهرُ الباطنُ في ظهوره»[3]. وبعبارة أخرى: لم يبق في الوجود شيء مدرك ومحسوس ومعقول وحاضر وغائب إلا وهو شاهد ومعرف، عظُم ظهوره فانبهرت العقول ودهشت عن إدراكه... وهذا كما إنّ الخفاش يبصر بالليل ولا يبصر بالنهار لا لخفاء النهار واستتاره؛ ولكن لشدة ظهوره فإنّ بصر الخفاش ضعيف يبهره نور الشمس إذا أشرقت فتكون قوة ظهوره مع ضعف بصره سببًا لامتناع إبصاره[4].

أضف إلى هذا البيان العرفانيّ، بعض البيان الفلسفيّ لفكرة المعرفة الفطريّة والعلم الحضوريّ بالله، كما يُلاحظ عند الفيلسوف الفرنسيّ رينيه ديكارت الذي انتصر على موجة الشكّ التي أصابته بعد أن اهتدى إلى الكوجيتو الذي أطلقه وهو جملة: «أنا أفكر؛ إذن أنا موجود» وبعد هذه الجملة الأساس التي بنى فلسفته عليها يصرّح بأنّ مفهوم الله الذات الكاملة على الإطلاق موجود مع الإنسان منذ أن وُجِد وهذا المفهوم مغروز في أصل خلقته كالعلامة التجاريّة المسجّلة التي يدمغ الصانعون مصنوعاتهم بها لتكون دليلًا على انتسابها إليهم[5]. وبدوره يؤيّد ليبنتز

(1) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج95، ص226.

(2) «قال [أبو الحسن العامري] في بعض كتبه في صفة الباري: ظهورُه مَنَع من إدراكه، لا خفاؤُه. انظر إلى الشمس؛ هل مَنَعك من مقابلة قرصها إلا سلطانُ شعاعها وانتشار نورها!». (أبو سليمان السجستاني، صوان الحكمة، ص310)

(3) هادي السبزواري، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص5.

(4) محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، ص338-339 (كتاب المحبّة).

(5) رينيه ديكارت، تأملات، ص70؛ انظر أيضًا: إتين ژيلسون، نقد تفكر فلسفي غرب، ص171-175.

(1646-1716 م) هذه النظريّة الديكارتيّة ويقول: «كنت دائمًا أقول، وما زلت أقول وأعتقد أنّ الاعتقاد بالله فطريٌّ كما يرى ديكارت»[1]. وفي ثنايا حديث عدد من العلماء الغربيّين عن عدم حاجة الاعتقاد بوجود الله إلى التعليم يقولون: «إنّ الإنسان مفطور على الاعتقاد بالله منذ أن وُجِد»[2].

ما تقدّم كان في شأن فطريّة المعرفة الحضوريّة بالله، ولا تقتصر هذه السمة على العلم الحضوري، بل إنّ العلم الحصوليّ بالله هو فطريٌّ أيضًا. فمن يرى أنّ معرفة الله لا تحتاج إلى دليل، يرى في حقيقة الأمر أنّ طينة الإنسان جُبِلت على هذه المعرفة. ومن المعلوم أنّ علماء المنطق يقسّمون العلم الحصوليّ بحسب المشهور إلى ستّة أقسام هي: الأوليّات، والمشاهدات (بالمعنى الشامل للحسّيات والوجدانيّات)، والتجريبيّات، والمتواترات، والحدسيّات، والفطريّات[3]. وعليه، فإنّ من يرى أنّ العلم الحصوليّ بالله بديهيٌّ، يمكنه أن يجعل قضيّة: «الله موجود» في خانة الأوليّات، أو الوجدانيّات، أو الفطريّات[4].

والأوليّات هي القضايا التي يكفي تصوّر موضوعها ومحمولها بشكلٍ صحيح، ليتصوّر المرء النسبة بينهما تلقائيًا ويصدِّق بها. ومثالها الأبرز قضية: اجتماع النقيضين مستحيل. والقضايا الوجدانية هي القضايا التي يعبِّر الإنسان بها عن العلم الحضوريّ، مثل قضيّة: أنا جائع. وأخيرًا القضايا الفطريّة في علم المنطق هي القضايا التي تشبه قضيّة «العشرين نصف الأربعين» وهي التي يعرّفونها بأنّها القضايا التي تحمل برهانها معها؛ وهي تختلف عن القضايا الأوليّة في أنّه لا يكفي تصوّر طرفيها للتصديق بالعلاقة

---

(1) فردريک كاپلستون، تاريخ فلسفه، ج4، ص405.

(2) پل إدواردز، «برهان هاى اجماع عام»، ص137 (نقلًا عن تشارلز هاج).

(3) انظر: محمد رضا المظفر، المنطق، ص282-289.

(4) انظر: عسكري سليماني اميري، نقد برهان ناپذيرى وجود خدا، ص168-172.

بالنسبة بينهما؛ ولكن مع ذلك لا تحتاج إلى دليل خارجيّ لإثبات صحّة الحمل فيها، بل يكتشف الذهن صدقها وصحّتها بعد النظر فيها، ولو من دون برهان.

وعلى أيّ حـالٍ، إذا وضعنا قضيّة «الله موجود» في واحـدةٍ من هذه الخانات فسوف تكون معرفة الله أمرًا فطريًّا[1](*).

ب - الميل الفطريّ نحو الله: ثمّة ميول موجودة في النفس الإنسانيّة

(1) من الواضح أنّ الفطريّ هنا لا ينحصر في الفطريّات بالمعنى المنطقي، بل يدلّ على معنًى أوسع.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

معرفة الله بواسطة العلم الحصولي

1- يثير أحد الكتّاب احتمال إمكانيّة تصنيف أنسلم في فئة العلماء الذين يعتقدون أنّ القضيّة التي نعبّر بها عن وجود الله هي قضيّة بديهيّة من الأوليّات؛ وذلك لأنّ المعنى الذي يظهر من كلامه هو: إذا تصوّرنا موضوع قضيّة «الله موجود» فهذا يعني أنّنا نتصوّر هذا المعنى في أذهاننا وهو: «الموجود الكامل الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكمل منه». وبعد تصوّر مثل هذا المفهوم في الذهن لا نحتاج إلى جهد نظريٍّ لإثبات وجوده في الخارج. (علي شيرواني، **سرشت انسان**، ص90- 91). ما رأيك بهذا الاحتمال في تفسير كلام أنسلم؟

هل ترى إمكان إدراج قضيّةٍ مثل: «ممكن الوجود يستلزم واجب الوجود» في خانة الفطريّات المنطقيّة؟ (انظر: عبد الله جوادي آملي، **مبدأ ومعاد**، ص105- 107) .

2- يرى عددٌ من العلماء مثل التفتازاني (722-792هـ.ق) أنّ كثيراً من البراهين التي يُستدلّ بها على وجود الله تشير في الحقيقة إلى أمر فطريّ، ويقول في هذا الشأن: «إنّ افتقار الممكن إلى الموجد والحادث إلى المُحدِث ضروريٌّ تشهد به الفطرة». (سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج4، ص23؛ انظر أيضًا: الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج2، ص471؛ المقداد السيوري، **اللوامع الإلهية**، ص129).

بشكلٍ فطريٍّ، مثل الميل إلى البحث عن الله، والميل إلى عبادته تعالى[1]. ومثلُ هذه الميول يذعن بها حتّى بعض العلماء الذين لا يؤمنون بالله[2]. وعلى حدّ قول بعضهم إنّ ممّا يدلّ على فطريّة هذه الميول أنّنا لا نكاد نعثر على مجتمع يخلو من آثار البحث عن الله تعالى[3] على اختلاف هذه المجتمعات في أوضاعها وأحوالها، ولا نكاد نجد مجتمعًا يخلو أهله من حالة الخضوع والإكبار التي يعيشونها تجاه ما يعتقدون أنّه الله. ومن جهة أخرى تتّخذ مجموعة أخرى من علماء الاجتماع والإنثربولوجيا موقفًا معاكسًا ويعمل بعض هؤلاء العلماء على إثبات وجود مجتمعاتٍ ليس عند أهلها «أيّ تصوّر واضح عن الله» على حدّ زعمهم[4].

وعلى أيّ حالٍ، فقد عبّر بعض العرفاء المسلمين عن الميل الفطريّ إلى الله بطريقةٍ تسدّ الباب في وجه الاعتراض المذكور أعلاه. وذلك أنّهم استفادوا من المقدّمتين المومإ إليهما أدناه، ليستنتجوا منهما أنّ الإنسان في حالة بحثٍ فطريّ عن الله حتّى لو كان لا يعلم، بل حتّى لو كان لا يؤمن بالله:

أ - كلّ إنسان يسعى لنيل الكمال المطلق.

ب - والكمال المطلق هو الله وحده.

ومن الشواهد الدالّة على صحّة المقدّمة الأولى، أنّ كلّ إنسانٍ لا يرضى بما هو عليه من الكمال (كائنًا ما كان هذا الكمال الذي يبحث عنه، وسواء كان سلطةً أم علمًا أم غير ذلك)، ودائمًا يسعى إلى نيل أكثر ممّا نال من كمال[5]. وفي هذا السياق يقول الإمام الخميني (1281-1368 ش) في رسالته التاريخيّة إلى زعيم الاتّحاد السوفياتيّ السابق، مشيرًا إلى هذا البرهان:

---

(1) مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج6 (اصول فلسفه وروش رئاليسم)، ص934.

(2) پل إدواردز، «برهان هاى اجماع عام»، ص157 - 158.

(3) محمد تقي مصباح اليزدي، معارف قرآن، ج1-3، ص35.

(4) پل إدواردز، «برهان هاى اجماع عام»، ص136 و147.

(5) محمد علي شاه آبادي، رشحات البحار، الإنسان والفطرة، ص35-37 و48-55.

وإنّ الإنسان بفطرته طالب لكلّ كمال بصورته المطلقة. وأنتم تعرفون جيّدًا أنّ الإنسان ينزع إلى السلطة المطلقة، ولا يتعلّق بأيّ قوّةٍ ناقصة محدودة. ولو أنّه امتلك العالم وقيل له إنّ هناك عالمًا آخر، لمال فطريًّا إلى إخضاع ذلك العالم أيضًا لسلطته. ومهما بلغ الإنسان من العلم، وقيل له: إنّ هناك علومًا أخرى، لمال مدفوعًا بفطرته إلى تعلّمها؛ إذًا فلا بدّ أن يكون هناك قوّة مطلقة وعلم مطلق ليتعلّق الإنسان بهما، وهذا هو الله تبارك وتعالى الذي نتوجّه إليه جميعًا حتّى لو كنّا نجهل ذلك[1].

وثمّة من العلماء الغربيّين من يتبنّى ما يشبه هذه الرؤية إذ يقول: «لدى الإنسان ميل فطريّ نحو السعادة؛ ولكنّه لا ينالها في مجموعة محدودةٍ من الفضائل أو الأشياء الحسنة؛ لذا يجب أن يوجد خيرٌ أعلى ولو لم يوجد مثل هذا الخير لكان في الطبيعة كلّها خللٌ أساس»[2].

والإشكال المشترك الذي يمكن أن تُواجه به البراهين الفطريّة التي تدّعي أنّ الفطرة طريق مستقلٌّ لإثبات وجود الله هو السؤال الآتي: كيف يمكن أن ننتقل من وجود ميل فطريٍّ عند الإنسان (حتّى لو كان ميلًا عامًّا عند البشريّة كلّها- إلى وجود متعلّق هذا الميل خارج حدود العقل الإنسانيّ؟

والجواب الذي يُردّ به عادةً على هذا السؤال التحدّي هو أنّه لا محبَّ من دون محبوب، ولا عاشق من دون معشوق، كما لا يمكن تصوّر جبل من دون أن نتصوّر منحدرًا في مقابله؛ فلو لم يكن ثمّة متعلّق لهذا العشق والميل الفطريّ لما وجد هذا الميل إلى النفس سبيلا[3].

(1) عبد الله جوادي آملي، **آواى توحيد** (شرح نامه إمام خميني به گورباچف)، ص12؛ انظر أيضًا: الإمام الخميني، **شرح چهل حديث**، ص127 و181-184؛ له أيضًا، **آداب الصلاة**، ص117 و288؛ وله أيضًا، **صحيفه امام**، ج14، ص205-210.

(2) لئو الدرز، **الهيات فلسفى توماس آكويناس**، ص295.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج12، ص272.

ولكن ألا يمكن أن يتعلّق الميل والعشق بأمرٍ موهوم لا حقيقة له؟

وهنا يجيب أنصار هذه الرؤية ببيان أنّ العشق والمحبّة أمران حقيقيّان لا يمكن تعلّقهما بأمر موهومٍ لا حقيقة له؛ حتّى لو حصل أحيانًا أن وقع المحبّ في خطإٍ في مقام معرفة المحبوب. ويمكن توضيح الفكرة بمثال الميل إلى الشرب، فإنّ وجود العطش عند الإنسان يكشف عن وجود الماء في الخارج؛ حتّى لو حسب هذا الظمآن السراب ماءً، ولكنّ سرابيّة السراب لا تضرّ بأصل الدعوى[1]. ولا يبدو لنا أنّ هذا الجواب يحلّ الإشكاليّة. وذلك لأنّه يلزم من هذا الجواب أنّه لو هجرت مياه الدنيا هذه الدنيا إلى ديار العدم، عندها لن يبقى عند الإنسان أيّ ميلٍ نحو الماء أو إحساسٌ بالعطش والحاجة إلى الماء!

والجواب الثاني الذي يذكّرنا ببرهان أنسلم الوجوديّ، هو أنّه لو كان معشوق الإنسان ومحبوبه في الذهن فقط لن يكون موجودًا كاملًا، والحال أنّ المفروض هو كون متعلّق عشق الإنسان هو الكمال المطلق، وصِغْوُه إليه، وبحثه عنه دون الكمال المحدود الناقص[2](*).

---

(1) عبد الله جوادي آملي، تبيين براهين اثبات خدا، ص282-290؛ انظر أيضًا: محمد علي شاه آبادي، **رشحات البحار**، الإنسان والفطرة، ص238-240.

(2) «هذا العشق الفعليّ يحتاج إلى معشوقٍ فعليٍّ. ولا يمكن أن يكون متعلّق العشق موهومًا؛ لأنّ الموهوم والمتخيّل ناقص، والفطرة الإنسانيّة متعلّقة بالكامل» امام خميني، **شرح جهل حديث**، ص184.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

الحكمة والفطرة

1- في مقام الجواب عن هذا السؤال: «كيف يمكن عدّ الميل الفطريّ الموجود عند الإنسان دليلًا على وجود الله؟ يلجأ بعض العلماء إلى التمسّك بالحكمة الموجودة في نظام الخلق والوجود، ويشيرون في هذا المجال إلى هذه النقطة وهي أنّه لو يكن ثمّة إله لكان وجود هذا الميل عبثًا ومخالفًا للحكمة، تمامًا =

والأمر الذي يستحقّ التأكيد والإشارة إليه هنا هو أنّه إذا عددنا معرفة الله أمرًا فطريًّا ومن قبيل العلم الحضوريّ، فسوف يكون وجود الله مستغنيًا عن الدليل، كما سوف يكون العلم به منزّهًا عن الخطإ، على الرغم من أنّ التمسّك بهذا الأمر -وهو أمرٌ شخصيٌّ- لا ينفع في مقام الحجاج مع من لا يؤمن بالله. وأما إذا كان الميل نحو الله أمرًا فطريًّا، فإنّنا عندها لا نستغني عن الدليل لإثبات وجود متعلّق هذا الميل بالعلم الحصوليّ. وعلى أيّ حالٍ، لا بدّ من الالتفات إلى البون الشاسع بين المدّعيين الآتيين: أ- الإنسان أولًا «يعرف الله ثمّ يتوجّه نحوه». ب- «لمّا كان الإنسان ميّالًا نحو الله؛ ولما كان الميل حقيقةً إضافيّةً لا توجد من دون متعلَّق، إذًا فالله تعالى موجود»[1].

6- البراهين الأخرى

مضافًا إلى ما تقدّم من البراهين، ثمّة براهين يمكن العثور عليها في كلمات علماء الكلام واللاهوت في شرق الأرض وغربها، ونكتفي

= كما لو وُجِدت العين أو الأذن ولم يكن ثمّة ضوء أو مرئيٌّ أو مسموعٌ. (انظر: پل إدواردز، «**برهان هاى اجماع عام**»، ص140-141). ويتحدّث آخرون عن عصمة الفطرة بطريقةٍ مشابهة للكلام عن الحكمة. (محمد علي شاه آبادي، **رشحات البحار، الإنسان والفطرة**، ص49، 240، 253، 262، 263 و265).

2- كما يتحدّث عددٌ من العلماء والمفكّرين بعد إثباتهم وجود الله وصفاته، عن ميل الإنسان إلى الخلود ويرون فيه دليلًا على الحياة بعد الموت. ويدّعون أنّه لو لم يكن الخلود ممكنًا ولو في العالم الآخر، لكان وجود هذا الميل في النفس الإنسانيّة عبثًا. (انظر كمثال: ملّا صدرا، **الحكمة المتعالية**، ج9، ص241؛ محسن فيض الكاشاني، **علم اليقين**، ج2، ص837-838).

هل ترى أنّ هذين الأسلوبين من الاستدلال متشابهان أو هما واحدٌ في الجوهر والروح؟ ولماذا؟ (انظر: عبد الله جوادي آملي، **مبدأ ومعاد**، ص114-117؛ پل إدواردز، «**برهان هاى اجماع عام**»، ص142).

(1) عبد الله جوادي آملي، **مبدأ ومعاد**، ص86.

بالإشارة إلى بعضها في ما يأتي[1] ونطوي كشحًا عن نقدها والتدقيق في مدى إنتاجها. ولكن مع سعينا إلى لفت نظر القارئ إلى مدى التداخل والتمايز بين هذه البراهين والبراهين التي تقدّم الحديث عنها مطوّلًا[2].

برهان الإجماع العام

يسمّي بعض العلماء الغربيّين أحد البراهين التي يستندون إليها للاستدلال على وجود الله بـ«برهان الإجماع» (common consent argument). وهذا البرهان في بعض صياغاته يكشف عن دعوى فطريّة الاعتقاد بوجود الله تعالى؛ وعليه، لا ينبغي عدّه، بحسب بعض صياغاته، برهانًا مستقلًّا بل هو صياغة أخرى لبرهان الفطرة الذي تقدّمت الإشارة إليه. وله صياغات وتقريرات أخرى تنسجم مع تسميته بالإجماع العامّ أكثر من انسجامها مع برهان الفطرة، وفي بعض هذه الصياغات يؤكّد أصحابها على عموميّة[3] وشمول الاعتقاد بوجود الله لجميع الناس[4]. ومن تقريرات هذا البرهان ما يستند إلى المقدّمات الآتية:

---

(1) لمزيد من الاطلاع على البراهين التي لم نذكرها في هذا الفصل، انظر: المقداد بن عبد الله السيوري، **اللوامع الإلهية**، ص129–131؛ محمد عبد الرحمان مرحبا، الكندي: **فلسفته، منتخبات**، ص92–94؛ مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص167؛ لئو الدرز، **الهيات فلسفى توماس آكويناس**، ص171–175 و294–305؛ ديفيد پيلين، **مباني فلسفه دين**، ص319–322 و326–329.

Cicero, **The Nature of the Gods**, p. 128-129; Alvin Plantinga, «God, Arguments for the Existence of» in: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, V. 4, p. 91-92.

(2) هذه النقطة لم تولَ ما تستحقّ من العناية عند علماء الشرق والغرب، وقد حصل فيها خلط كثير.

(3) على الرغم من أنّ الفطريّ ينبغي أن يكون عامًّا؛ ولكنّ برهان الفطرة لا يقوم على اتفاق الآراء. وعليه، فإنّ برهان الفطرة قد يستفيد منه من يعيش خارج دائرة المجتمع كمن يعيش وحده في كهف بعيد عن الحضارة والمجتمع.

(4) See: Cicero, **The Nature of the Gods**, p. 125 (Book II).

أ - لقد كان وما زال الاعتقاد بوجود الله أمرًا عامًّا عبر التاريخ.

ب - وكان ينطلق هذا الاعتقاد من أمر العقل الفطريّ (ولو لم يكن نداء العقل الداعي إلى الإيمان واضحًا، لما آمن الناس وعقدوا القلب على هذه العقيدة ببساطة؛ لأنّ الإنسان يميل عادةً إلى الحريّة أكثر من ميله إلى الطاعة والتسليم).

ج - ولو كان جميع الناس مخطئين في هذا الاعتقاد فإنّ ذلك سوف يفضي إلى الشكّ في أحكام العقل كلّها وسوف يودي بنا إلى السقوط في مهلكة الشكّ المتطرّف[1].

برهان التجربة الدينيّة

يُستخدم مصطلح التجربة الدينيّة، كما سوف يأتي في الفصل التاسع، في معانٍ عدّة متنوّعة، أكثرها تداولًا استعماله في كلّ تجربة فرديّةٍ لها صلةٌ بالحياة الدينيّة؛ وعلى ضوء هذا الاستعمال يُقصد به في هذا السياق الذي نحن بصدده عدّ معرفة الله والميل الفطريّ إليه سبحانه، شكلًا من أشكال التجربة المعاشة. وبرهان التجربة الدينيّة إذا قُصِد به هذا المعنى العامّ والشامل، أي اختبار الميل الفطريّ إلى الله عند عامّة الناس، لا يكون برهانًا مستقلًّا غير ما تقدّم الحديث عنه تحت عنوان برهان الفطرة. ومن جهة أخرى يُستخدم هذا التعبير أحيانًا ليشار به إلى الحالات الخاصّة التي تعرض لبعض الأشخاص بشكلٍ فرديٍّ، وذلك مثل بعض المشاهدات الخاصّة والوقائع الخارقة للعادة كالمعجزة، والكرامة، واستجابة الدعاء، وبعض حالات الكشف العرفانيّ التي تعرض للعرفاء في حياتهم الخاصّة[2]. وينظر عددٌ من العلماء الغربيّين إلى هذه التجارب الخاصّة على أنّها برهان مستقلٌّ[3]، وأحيانًا يعرضون لها في سياق الحديث عن

(1) پل إدواردز، «برهان هاى اجماع عام»، ص143.

(2) انظر: جان هيك، فلسفه دين، ص71-72.

(3) كما فعل ريتشارد سوين برن (1934) في كتابه: The Existence of God؛ إذ تحدّث عن =

برهان التجربة الدينيّة[1]، ويستفيدون منها لإثبات وجود الله. وأما في التقليد الإسلامي الكلاميّ، فقد جرت العادة على البحث عن المعجزة في سياق البحث عن النبوّة دون التعرّض لها أثناء الحديث عن وجود الله تعالى.

البرهان الأخلاقي

يتعرّض الفيلسوف الألماني الشهير، إمانويل كانط لعدد من البراهين التي تندرج في إطار عمل العقل النظريّ، ويشرّحها ويحكم عليها أخيرًا بأنّها عاجزة عن إثبات وجود الله، وذلك كالبرهان الوجوديّ والبرهان الكوني[2]. ويخلص بعد ذلك إلى إمكان إثبات وجود الله من طريق «العقل العملي» وذلك أنّه يرى أنّ العقل الأخلاقيّ العمليّ تقوم دعائمه على افتراض وجود الله، ولولا هذا الفرض المسلّم لما أمكن إثبات أيّ قضيّة أخلاقيّة[3]. وهذا البرهان (البرهان الأخلاقيّ) على حدّ تعبير بعض العلماء الغربيّين يشبه برهان الفطرة وبعض صياغات برهان التجربة الدينيّة، في أنّه يسعى إلى إثبات وجود الله في النفس الإنسانيّة بدل إثباته خارج حدود العقل والضمير الإنسانيّين[4]؛ وبعبارة أخرى: ليس هو إلا البرهان الأنفسيّ إذا شئنا استخدام التعابير الإسلامية للحديث عنه. ولهذا البرهان صياغات عدّة سوف نعرض لبعضها عند الحديث عن الدين والأخلاق في الفصل الثاني عشر.

= «البرهان من طريق المعجزة» وفصَلَه عن «برهان التجربة الدينيّة» وجعل كلًّا منهما في فصل مستقلٍّ (الفصلان 12-13). لمزيد من الاطلاع على كيفية إثبات وجود الله بالمعجزة، انظر:

Mark Corner, Signs of God: Miracles and their Interpretation.

(1) جان هيك (تحرير)، **اثبات وجود خداوند**، ص187-200.

(2) **Immanuel Kant, Critique of Pure Reason**, p. 327-353.

(3) Ibid, p. 102-110 (B. II, Ch. II, Sec. IV & V).

(4) رونالد هپُرن، «**برهان هاى تجربه دينى**»، ص115.

برهان درجات الكمال

الطريق الرابع من الطرق الخمسة التي يتحدّث عنها القديس توما الأكويني، هو ما يسمّيه برهان درجات الكمال. وحاصل هذا البرهان أنّ درجات الكمال المحدود في ظواهر العالم المحيط بنا، تهدي المتأمّل فيها إلى موجود هو مصدر هذا الكمال؛ ولكن بدرجة أعلى وأشرف تصل إلى حدّ الكمال المطلق. ويمكن تفصيل هذا البرهان وفق المقدّمات الآتية:

أ- يكشف لنا النظر في موجودات هذا العالم عن أنّ بعضها أفضل، وأكثر واقعيّة، وشرفًا من بعضها الآخر.

ب- كلّ صفة تفضيل (مثل: أحسن) تفيد المشابهة والاشتراك في هذه الصفة (كالحُسْن مثلًا) مع موجود يتوفّر عليها بدرجةٍ أعلى وأشرف؛ مثلًا عندما نقول: «هذا أشدّ حرارة من ذاك»، فهذه العبارة تعني أنّ الأفضل هو أقرب إلى من يحوز هذه الصفة بأعلى درجاتها.

ج- وعلى ضوء هذا لا بدّ من وجود موجودٍ هو الأكثر واقعيّةً، وشرفًا، وفضلًا، من سائر الموجودات، أو فقل هو أكمل الموجودات من جميع الجهات[1].

د- ومن جهة أخرى فقد قال أرسطو إنّ الفرد الأعلى من كلّ جنسٍ هو

---

(1) هذا الاستنتاج مبنيٌّ على أنّ توما الأكويني يعتقد أنّ جميع الكمالات تنبع من الوجود؛ ويوضح كاپلستون هذه المقدمة بقوله: «حيث إنّ الحسن والخير كلمتان يمكن استبدالهما بالوجود فقط، بمعنى أن الحَسَن والخيّر هو ذلك الشيء ما دام موجودًا؛ وعليه فالخير المتعالي هو الوجود المتعالي الذي هو منشأ تمام الموجودات والوجودات ومصدرها». (جان هيك (تحرير)، اثبات وجود خداوند، ص110).

علّة الأفراد الأدنى المشاركين له في الجنس. كما إنّ النار مثلًا وهي الأشد حرارةً علّة الحرارة أينما وجدت[1].

هـ - وبناء عليه، لا بدّ من وجود شيء حائز لجميع الكمالات؛ بل هو مصدر هذه الكمالات ومنشؤها. وهذا الموجود هو ما نسمّيه الله[2].

خلاصة الفصل

- تنقسم أدلّة إثبات وجود الله إلى ثلاثة أقسام هي: أ- الأدلّة التي يُستند فيها إلى «مفهوم» الوجود، للتوصّل إلى إثبات وجود «مصداق» أصيل له؛ ب- الأدلة التي يُستعان فيها بـ«مصداق غير معيّن» للوجود أو مطلق الوجود، ليكون واسطة في إثبات وجود الله؛ ج- الأدلّة التي يُستفاد فيها من «مصداق أو مصاديق معيّنة» لإثبات وجود الله، مثل: الاستفادة من الوجود الحادث، أو الوجود الممكن. وفي القسم الأول يقع البرهان الوجوديّ، وضمن الثاني يندرج برهان الصدّيقين.
- يستند البرهان الوجودي عند أنسلم إلى أنّ أكمل الموجودات التي يمكن تصوّرها إذا لم يكن موجودًا في الخارج فلن يكون أكمل الموجودات.
- طرح بعض العلماء المسلمين برهانًا يمكن وصفه بأنّه برهان وجوديّ، وهو بهذا المضمون: «لا يمكن اجتماع النقيضين أبدًا؛ وعليه، فإنّ حقيقة الوجود لا تقبل العدم على الإطلاق وهي واجبة الوجود».

---

(1) «كلّ شيء ينقل كيفيّة إلى شيء آخر مشابه له في الاسم، يتوفّر على هذه الكيفيّة بدرجةٍ أعلى وأشرف. مثلًا النار هي الأشدّ حرارةً؛ لأنّها علّة الحرارة في الأشياء الأخرى». (أرسطو، متافيزيك (ما بعد الطبيعة)، ص48 (993)).

(2) Thomas Aquinas, **Summa Theologica**, 2, 3; David Sanford, «Degrees of Perfection...» in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, V. 2, p. 324.

- المشكلة الأساس في البرهان الوجوديّ هي الخلط بين المفهوم والمصداق، (الحمل الذاتي الأوّليّ، والحمل الشائع الصناعيّ).
- يشترك برهان الصدّيقين مع البرهان الوجوديّ في أنّه ينطلق من الوجود؛ ويفترقان في أنّ الأخير ينطلق من مفهوم الوجود، بينما برهان الصدّيقين ينطلق من مصداق الوجود وليس من مفهومه؛ أو فقل: ينطلق من الوجود المتحقّق ويعبّر أصحاب هذا البرهان عن فكرتهم بقضيّة: «وجود مّا موجود».
- عبّر المحقّق الطوسي عن برهان الصدّيقين السينويّ بقوله: «الموجود إن كان واجبًا [فهو المطلوب] وإلا استلزمه؛ لاستحالة الدور والتسلسل».
- يعبّر صدر المتألهين عن برهان الصدّيقين معتمدًا على مبادئ الحكمة المتعالية وأصولها، دون أن يحتاج إلى فكرتي بطلان الدور والتسلسل، ويُحِلّ الإمكان الفقريّ محلّ الإمكان الماهويّ.
- يُطلق وصف الكوني على مجموعة من البراهين (برهان الحركة، وبرهان الحدوث، وبرهان الوجود والإمكان) التي تتألف من مقدّمة أولى تتضمّن حكمًا يسند إلى العالم، والمقدّمة الثانية منه تتضمّن مبدأ العلّية.
- إذا عدّلنا المقدمة الأولى من برهان الصدّيقين السينوي، وقلنا بدل «وجود ما موجود» «ممكن الوجود موجود»، يتحوّل برهان الصدّيقين إلى برهان الوجوب والإمكان.
- ينتقد ديفيد هيوم برهان الوجوب والإمكان بقوله: إذا تعرّفنا إلى علل أجزاء مركّبة، لا نبقى في حاجة إلى البحث عن علّة للأجزاء جميعًا.
- والردّ على هذا الإشكال هو: إذا لم نجد في سلسلة العلل موجودًا مستقلًّا ليس معلولًا لعلّة أخرى، فسوف لن يكون تحقّق السلسلة كلّها قابلًا للتفسير العقليّ.

- يستفيد كثير من علماء المسلمين من «الحدوث الزمانيّ» للعالم أو للموجودات، كواسطة في إثبات وجود الله. والعلماء الغربيّون بدورهم يستندون إلى هذا البرهان بطريقةٍ جذابّة، ويسمّونه بالبرهان الكوني.

- يُربط برهان الحركة عادةً باسم أرسطو، ويستند هذا البرهان إلى وجود «الحركة في العالم» أو إلى «حركة الأفلاك» أو إلى «حركة النفس» ليستنتج منها وجود المحرّك.

- برهان النظام -ويُسمّى أحيانًا ببرهان إتقان الصنع والبرهان الغائي- هو البرهان الذي ينطلق من النظام والانسجام المتوفّر في أجزاء العالم لينتقل منه إلى وجود المنظّم.

- يهاجم ديفيد هيوم برهان النظام بشدّة، ويرى بعض من درس فلسفة هيوم، أنّه استطاع تعطيل هذا البرهان عن فاعليّته.

- مضافًا إلى إشكال هيوم على صغرى برهان النظام (وجود النظام في العالم)، يستشكل في الكبرى أيضًا ويعترض على الاستدلال على وجود المنظم بوجود النظام إذا افترضنا وجوده، وذلك حيث يقول: إنّ النظام لا يقتضي بالضرورة وجود تخطيط مسبق، بل ربّما تحقّق بالتدريج وفق قاعدة التجربة والخطإ. وقد استفاد مؤيّدو هيوم من نظريّة داروين لمساندة إشكال متبوعهم.

- والردّ على هذا الإشكال هو أنّ تدرّج وجود النظام ودفعيّته لا تؤثّران على مستوى الحاجة إلى المنظّم. يُضاف إلى هذا أنّ نظريّة داروين وما يشبهها عاجزة عن تفسير بعض التطوّرات في الأجهزة المعقدة التي تتحلّى بها بعض الكائنات الحيّة. ويمكن الاستفادة من حساب الاحتمالات لإثبات أنّ احتمال وجود هذه التطوّرات صدفة يصل إلى درجة الصفر.

- يُقصد ببرهان الفطرة أحيانًا أنّ معرفة الله أمرٌ فطريٌّ (وذلك في مجالي العلم الحضوريّ والحصوليّ)، وأحيانًا يقصد به أنّ الميل إلى الاعتقاد بوجود الله (وذلك في مجال البحث عن الله، والميل إلى عبادته، والميل إلى الكمال) أمرٌ فطريٌّ.

- إثبات فطريّة الميل إلى الاعتقاد بوجود الله بالاستناد إلى الرغبة في الكمال، يعتمد على مقدّمتين هما: أ- كل إنسان يسعى لنيل الكمال المطلق؛ ولا تقنعه أيّ مرتبة من الكمال ينالها، بل كلّما نال مرتبة من الكمال سعى نحو ما هو أكمل منها، كائنًا ما كان هذا الكمال علمًا أم سلطة أم غير ذلك. ب- الكمال المطلق هو الله.

- إحدى صيغ برهان الإجماع العامّ هي: بالنظر إلى الاتّفاق العامّ على الاعتقاد بالله، فإذا كان هذا الاعتقاد وهمًا فإنّ ذلك سوف يُسقط حجّيّة العقل بالكامل.

- يرى بعض العلماء الغربيّين أنّ التجربة الدينيّة للمؤمنين تدلّ على وجود الله؛ وبخاصّة تلك التجارب المتميّزة الخارقة للعادة (مثل التجارب الحاصلة من المعجزة، واستجابة الدعاء، والمشاهدات العرفانيّة).

- يرى إمانويل كانط عجز العقل النظريّ عن إثبات وجود الله بالبرهان، ويستعيض عنه بالعقل العمليّ؛ إذ يرى أنّ وجود الله من المبادئ التي يستند إليها الواجب الأخلاقيّ.

- بناء على البرهان المسمّى ببرهان درجات الكمال، فإنّ الكمالات المحدودة المنتشرة في ظواهر العالم تدلّنا على مصدر ومبدإٍ أساس مطلق للكمال.

أسئلة أجاب عنها الفصل

1- اشرح المقصود من السؤال الآتي وطريقة الجواب عنه: «هل إنّ إله الأديان وإله الفلسفة واحدٌ؟».

2- كيف تصنّف براهين إثبات وجود الله؟ اشرح وناقش.

3- اشرح البرهان الوجودي عند أنسلم، وقارنه بما يشبهه عند فلاسفة المسلمين.

4- بيّن الإشكال الأساس الذي يوجّه إلى البراهين الوجوديّة.

5- ما المقصود من برهان الصدّيقين؟ وما هي جهات الاشتراك والاختلاف بينه وبين البرهان الوجوديّ؟

6- كيف يقرّر ابن‌سينا برهان الصدّيقين؟

7- ما هو البرهان الكونيّ، ولماذا سُمِّي بهذا الاسم؟

8- تحدّث عن تاريخ برهان الإمكان والوجوب، مبيّنًا الفرق بينه وبين برهان الصدّيقين السينويّ.

9- ما هي نقطة الضعف في برهان الإمكان والوجوب، بحسب ديفيد هيوم؟ اشرح وناقش.

10- على أيٍّ من هذين الأمرين يعتمد برهان الحدوث: وجود شيء حادثٍ، أم حدوث العالم كلّه؟ اختر وبرّر اختيارك للجواب الذي تختاره.

11- ما الفرق بين كلٍّ من تقريري أرسطو وأفلاطون لبرهان الحركة؟

12- ما هو رأي الفلاسفة المسلمين في كلٍّ من برهاني: الحركة والحدوث؟

13- كيف يؤثّر تفسير كلمة النظام، على تنوّع صياغات هذا البرهان؟

14- ما هو موقع برهان النظام عند المفكّرين الشرقيّين والغربيّين؟ بيّن بعض الرؤى إلى هذا البرهان.

15- اشرح إشكالي هيوم على برهان النظام.

16- هل يؤثّر الإيمان بنظريّة داروين سلبًا على برهان النظام؟ ولماذا؟

17- ماذا يقصد من يتحدّث عن فطريّة معرفة الله بالعلم الحضوريّ والحصوليّ؟ اشرح.

18- كيف يمكن التوصّل إلى الاعتقاد بفطريّة الميل نحو الله، من خلال البحث الإنسانيّ عن الكمال؟

19- هل يمكن إثبات وجود الله بالتمسّك بفطريّة الميل إليه والبحث عنه؟ وكيف؟

20- هل يمكن التعبير عن برهان الإجماع العامّ وصياغته بطريقةٍ تميّزه عن برهان الفطرة؟ اشرح.

21- ما هو برهان التجربة الدينيّة؟ وهل يمكن إرجاع هذا البرهان إلى برهان الفطرة؟

22- اشرح البرهان الأخلاقيّ باختصار.

23- اشرح برهان درجات الكمال. وأبدِ رأيك فيه.

مقترحات بحثية

- اكتب مقالة مختصرة عن برهان النظام على ضوء جمعك لعددٍ من الآيات والروايات الدالّة على النظام. وذلك من قبيل ما يأتي: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[1]؛ و«هل يكون بِنَاءٌ من غير بانٍ!»[2]؛

---

(1) سورة طه: الآية 50. يرى الشهيد مطهري أنّ هذه الآية بصدد بيان برهان مختلفٍ عن برهان النظام، وهو ما يسمّيه «الهداية وإراءة الطريق». (انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج6 (اصول فلسفه وروش رئاليسم)، ص949-952؛ ج4، ص105-157).

(2) الإمام علي (ع)، نهج البلاغة، الخطبة 185.

و«البعرة تدلّ على البعير... وآثار القدم تدل على المسير»[1]؛ و«وجود الأفاعيل دلّت على أنّ صانعًا صنعها. ألا ترى أنّك إذا نظرتَ إلى بناءٍ مشيّد مبني، علمتَ أن له بانيًا وإن كنتَ لم تر الباني ولم تشاهده»[2]؛ و«إنهم ليرون... الصنع العجيب المتقَن الدال على الصانع»[3].

- تقدّم الحديث عن اعتقاد عددٍ من فلاسفة المسلمين بأنّ البحث الإنسانيّ عن الكمال يدلّ على فطريّة الميل نحو الله. وقد وضع بعض العلماء الغربيّين فكرة «الإحساس المسؤوليّة» محلّ البحث عن الكمال وجعلها أمرًا فطريًّا. وعلى حدّ قوله إنّ جميع البشر يرون أنّهم مسؤولون تجاه موجود غير مرئيّ[4]. وممّا استفيد منه كمؤشّرٍ على فطريّة الاعتقاد بالله أنّ جميع الناس عندما يواجههم خطرٌ كبيرٌ تتعلّق قلوبهم بمنجٍ خارج إطار العالم الماديّ[5]. وقد وسّع بعض العرفاء المسلمين من دائرة هذه المؤشّرات وعدّ مضافًا إلى البحث عن الكمال، والرجاء الفطريّ، عدّ الخوف والانقياد والطاعة في هذه الخانة أيضًا[6]. اكتب حول الخصائص النفسيّة والوجدانيّة عند الإنسان وبيّن كيفية دلالتها على فطريّة الاعتقاد بوجود الله.

(1) هذا الكلام ينسبه المحدّثون الشيعة إلى الإمام عليّ (ع)؛ بينما ورد في بعض كتب الحديث عند أهل السنّة منسوبًا إلى أعرابيّ (انظر: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج3، ص55؛ أحمد ابن محمود الثعلبي، **تفسير الثعلبي**، ج3، ص32).

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، ص81.

(3) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج3، ص152.

(4) انظر: پل إدواردز، «**برهان هاى اجماع عام**»، ص153.

(5) انظر: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج3، ص41؛ الفخر الرازي، **البراهين في علم الكلام**، ج1، ص76؛ له أيضًا، **المباحث المشرقية**، ج2، ص471؛ محسن فيض الكاشاني، **علم اليقين**، ج1، ص28؛ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج12، ص272.

(6) انظر: محمد علي شاه آبادي، **رشحات البحار**، الإنسان والفطرة، ص203-265.

الفصل الرابع

صفات الله

﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ * لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ يُحْيِۦ وَيُمِيتُۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1]

ربّما لا يقلّ البحث عن الصفات في أهميّته عن البحث في أصل وجود الله، وذلك في الأديان كلّها. ومن هنا، نلاحظ أنّ عددًا من الأديان تعدّ وجود الله من المسلّمات التي لا تحتاج إلى كثير من العناء لإثباتها، فتنقل الاهتمام البحثيّ والنقاش العلميّ إلى البحث في الصفات مهفومًا وعددًا. وينطلق بعض الملحدين في تشكيكهم في وجود الله، أحيانًا، من الصفات؛ إذ يرون أنّ الصفات التي ينسبها المؤمنون إلى الله تشتمل على تناقض داخليٍّ في فهمهم لله تعالى. فيقولون مثلًا لا ينسجم الحديث عن وجود الله بالصفات التي يصفه بها المؤمنون به، مع وجود ما يُسمّى بالشرور، وهي الحوادث الطبيعيّة كالزلازل والبراكين والفيضانات وشبهها. وما زال عددٌ كبير من المؤمنين مصرّين على اعتقادهم التقليديّ في صفات الله، وفي المقابل نرى آخرين (وبخاصّة في الأوساط اللاهوتية المسيحيّة) بدأوا في إعادة

---

(1) سورة الحديد: الآيات 1-3.

النظر في تصوّراتهم التقليديّة عن الله. ومن ذلك مثلًا تغيير النظرة إلى العلم الإلهيّ المطلق. وسوف نبحث في هذا الفصل أوّلًا عن الأبعادِ المتعدّدة للحديث في صفات الله، ثمّ بعد ذلك نحاول تقديم الجواب عن كيفيّة التوفيق الداخليّ بين الصفات.

تعدّد أبعاد البحث في صفات الله

يمكن البحث في صفات الله من جهاتٍ عـدة أهمّها: الوجوديّة، والمعرفيّة، والمفهوميّة (المعنويّة)، وقد أثار هذا البحث وتعدّد جهاته أسئلة عدّة، سوف نسعى في ما يأتي إلى معالجة أهمّها:

1- اتّصاف الله بالصفات

من الأسئلة التي طُرِحت في البحث عن صفات الله، السؤال عن أصل وجود الصفات، فقد تساءل علماء الكلام وغيرهم ممّن خاضوا هذه اللجج عن أصل إمكان اتّصاف الله بصفةٍ أو صفاتٍ. وقد وُجِد بين علماء الشرق والغرب من تحدّث بصراحة عن تنزّه الساحة الإلهيّة عن الاتّصاف بأيّ صفةٍ؛ إذ أكّد أفلوطين (حوالي 203-270م) مثلًا: على «أنّه لا يمكن نسبة أيّ صفةٍ من الصفات إلى الله؛ وذلك لأنّه أعلى وأشرف من كلّ الكمالات»[1]. وفي العالم الإسلامي دافع القاضي سعيد القمي (حوالي 1045-1103 ق) الحكيم والعارف الإماميّ عن هذه النظريّة بإصرار شديدٍ، وتابع فيها أستاذه ملّا رجب على التبريزي (تُوفّي 1080 ق)[2]، وهو يقول في سياق ردّه على ما يمكن أن يوجّه إلى هذه النظريّة من إشكالات:

---

(1) لئو الدرز، **الهيات فلسفى توماس آكويناس**، ص95؛ انظر أيضًا: أفلوطين، **أثولوجيا**، ص62 و71.

(2) انظر: رجب علي التبريزي، «**اثبات واجب**» في: **منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران**، ج1، ص252.

لقد وصف الأنبياءُ العظامُ الله، وفعل مثلهم بعضُ الحكماء؛ إذ وصفوا واجب الوجود ببعض الصفات. نعم فعلوا ذلك جميعًا؛ ولكن كان ذلك منهم بسبب قصور العوام عن معرفة الله دون الصفات فساعدوهم على معرفته بوصفه، ولم يكن ذلك منهم بسبب قابليّته للصفات[1].

ويظهر من كلام القاضي سعيد القمي أنّ الله منزّهٌ عن الصفات في كلّ المراتب؛ بينما يظهر من كلام بعض العرفاء أنّ التنزيه عن الصفات يختصّ بمرتبة الذات ومقامها: «الأسماء والصفات -بما هي أسماءٌ وصفاتٌ- محدودة؛ وذات الواجب لا حدّ لها. ومن هنا، فإنّ جميع الصفات والأسماء تضمحلّ وتتلاشى في ذلك المقام المنيع»[2]. ومن جهةٍ أخرى، يُستفاد من كلام بعض الفلاسفة مثل صدر المتألّهين (979-1050 ق) أنّ قول من يقول بعدم صحّة الحديث عن الصفات والأسماء في المرتبة الموسومة بمرتبة «الأحديّة»، لا يعني بأيّ وجهٍ نفي الصفات عن الله؛ بل يعني أنّ ما يخفى في هذه المرتبة يظهر وينكشف في مرتبة أخرى هو مرتبة «الواحديّة» كما يُسمّيها العرفاء: «في هذه المرتبة (الواحدية) تتميز الصفة عن الذات وتتميز الصفات بعضها عن بعض»[3].

ويُصرّح فلاسفة آخرون بما يبدو أنّه تناقض، للوهلة الأولى على

(1) سعيد القمي، كليد بهشت، ص70-71؛ انظر أيضًا: سعيد القمي، شرح توحيد الصدوق، ج1، ص116-122، 258 و297-299.

(2) محمد حسين الحسيني الطهراني، توحيد علمى وعينى، ص59. وقد جمع الكاتب في هذا الكتاب بعض المناظرات التي دارت بين أحمد الكربلائي (تُوفّي 1332هـ. ق) ومحمد حسين الغروي الأصفهاني (1296-1361 ق). وفي هذه المناظرات ينفي الكربلائي الصفات عن مقام الذات من وجهة نظرٍ عرفانيّة، بينما يثبت الغروي الصفات ويرى أنّها عين الذات من وجهة نظرٍ فلسفيّةٍ. وقد طُبِعت هذه المناظرات في ملحق للكتاب المشار إليه مع تعليقات للعلامة الطّباطبائي، ومؤلّف الكتاب السيد الطهراني.

(3) ملّا صدرا، الحكمة المتعالية، ج6، ص284؛ انظر أيضًا: داود القيصري، شرح فصوص الحكم، ج1، ص28.

الأقلّ، ويقولون: «الله ليس حسنًا ولا قبيحًا، ولا جيّدًا ولا سيّئًا، وليس شيئًا منهما، وهو لا يتّصف بالصفات وليس عاطلًا منها»[1].

2- العلاقة بين الذات والصفات

الرأي الأكثر رواجًا بين الفلاسفة المسلمين[2]، ومتكلّمي الإمامية[3] والمعتزلة[4]، هو الرأي الذي يتبنّى الوحدة وعدم الانفصال بين الذات والصفات؛ وهو ما يعبّرون عنه بقولهم: «الصفات عين الذات»، وبالتالي كلّ صفة هي عين الأخرى. وقد تبنّى العرفاء هذه النظريّة أيضًا، ولو مع تفسير خاصٍّ بهم[5]. ولم يقتصر تبنّي هذه النظرية على العلماء المسلمين؛ بل إنّ عددًا من علماء اللاهوت المسيحيّ دافعوا عن هذه الرؤية إلى صفات الله ومنهم القديس توما الأكويني (1225-1274م) اللاهوتي المسيحيّ المعروف إذ يقول: «... وأيضًا إنّ كلّ تعقّل يتعلّق بشيء، ولمّا كان الله يعقل ذاته فلو لم يكن مغايرًا لتعقّله لعقل أنّه يعقل وأنّه يعقل ذاته، وهكذا إلى غير النهاية. إذًا فليس تعقّل الله عين جوهره. لكن يعارض قول أوغسطينوس في

(1) لتو الدرز، **الهيات فلسفى توماس آكويناس**، ص94، (نقلًا عن الفيلسوف اليوناني، آلبينوس (Albinus)).

(2) انظر: أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص47؛ الفارابي نفسه، **السياسة المدنية**، ص45؛ ملّا صدرا، **الحكمة المتعالية**، ج6، ص124-149؛ صدرا نفسه، **المبدأ والمعاد**، ج1، ص111-126.

(3) انظر مثلًا: **مصنفات الشيخ المفيد**، ج4 (**أوائل المقالات**)، ص52؛ الشيخ الطوسي، **الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد**، ص33؛ الشيخ الطوسي، **التبيان**، ج6، ص175؛ ج9، ص547؛ نصير الدين الطوسي، **الفصول**، ص20؛ العلامة الحلي، **كشف المراد**، ص296.

(4) انظر: أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، ص164؛ **مصنفات الشيخ المفيد**، ج4 (**أوائل المقالات**)، ص52؛ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص44.

(5) انظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص686؛ ج4، ص108؛ عبد الرزاق الكاشاني، **تأويلات القرآن الكريم**، ج2، ص869 (تفسير سورة الإخلاص)؛ داود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، ج1، ص28؛ محمد بن حمزه الفناري، **مصباح الأنس**، ص34، 98، 126، 157، 207 و336.

كتاب الثالوث «إنّ وجود الله هو عين حكمته» وحكمة الله هي عين تعقّله. إذًا فوجود الله هو عين تعقّله. ووجود الله هو عين جوهره كما مرّ في (مبحث 3 فصل 4؛ من كتاب الخلاصة اللاهوتية) إذًا فتعقّل الله هو عين جوهره»[1]. وبدوره يرى باروخ اسپينوزا (1632-1677 م) الفيلسوف اليهودي الأصل أنّ «قدرة الله هي عين ذاته»[2]. وينسب بعض الكتّاب المسلمين هذه الرؤية إلى بعض فلاسفة اليونان مثل أنباذوقليس (القرن الخامس قبل الميلاد)[3] وأرسطو (322-385 قم): «إنَّ أرسطاطاليس قال في بعض كتبه: إنّ الباري علمٌ كلُّه، قدرةٌ كلُّه، حياةٌ كلُّه، سمعٌ كلُّه، بصرٌ كلُّه»[4]. ومهما يكن من أمر فإنّ هذا المدّعى يستند إلى ما يأتي[5]:

- إذا كانت صفات الله زائدة على ذاته فإمّا أن تكون واجبة الوجود، وإما ممكنة (ومعلولة للذات).
- ومن لوازم الفرضيّة الأولى تعدّد واجب الوجود، وهو يتنافى مع براهين التوحيد التي تبطل احتمال تعدّد الواجب.

---

(1) Thomas Aquinas, **Summa Theologica,** 13, 5,

(والعبارة أعلاه منقولة من الترجمة العربية للخوري بولس عوّاد)؛

Also see: William E. Mann, **‹Simplicity and Immutability in God›**, in: Thomas V. Morris (ed.), **The Concept of God,** p. 255; Donald G. Bloesch, **God the Almighty,** p. 40.

(2) باروخ اسپينوزا، **اخلاق**، ص55.

(3) انظر: قطب الدين الشيرازي، **شرح حكمة الإشراق**، ص313 (حاشية صدر المتألهين نقلًا عن أبي الحسن العامري في الأمد على الأبد)؛ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج2، ص68.

(4) أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص485. وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض ما ينسبه الفلاسفة المسلمون إلى أرسطو هو في حقيقة الأمر مقتبس من كتاب أثولوجيا لأفلوطين، وقد كان بعض الفلاسفة مثل الفارابي يظنّون أنّه لأرسطو؛ بينما هو مشتمل على تاسوعات أفلوطين مع شيء من التصرّف.

(5) للتعرّف على براهين أخرى، انظر: ملّا صدرا، **الحكمة المتعالية**، ج6، ص125-135؛ عبد الرزاق اللاهيجي، **گوهر مراد**، ص242-244؛ هادي السبزواري، **أسرار الحكم**، ص50-52.

• وأما الاحتمال الثاني فعلى الأقلّ يبطله أنّ الذات الفاقدة لهذه الكمالات لا يمكن أن توجدها وتفيضها على نفسها[1].

وفي السنّة والروايات الواردة في التراث الإسلاميّ ما يؤيّد هذه الرؤية؛ ومن ذلك ما ورد عن الإمام الصادق (ع)، إذ يشير إلى معتقد الذين يرون أنّ سمع الله وبصره وعلمه وقدرته بواسطة العين والأذن والعلم والقدرة، ويعبّرون عن ذلك بقولهم: «سميعًا بسمعٍ وبصيرًا ببصرٍ وعليمًا بعلمٍ وقادرًا بقدرةٍ» يقول في الردّ على هؤلاء: «مَنْ قال ذلك ودانَ به فهو مشرِكٌ... إنّ الله (تبارك وتعالى) ذاتٌ علّامةٌ سميعةٌ بصيرةٌ قادرةٌ»[2]. وورد في رواية عن الإمام الرضا (ع): «هو سبحانه قادرٌ لذاته لا بالقدرة»[3].

وقد خطا بعضٌ مثل ابن سينا (370- 428 ق) خطوةً إلى الأمام بالقياس إلى ما تقدّم من كلام، وتجاوز الحكم بالعينية المصداقيّة بين الذات والصفات، وقال إنّ الذات والصفات كلًّا منهما عين الآخر على صعيد المفهوم: «فبان أنّ المفهوم من الحياة والعلم والقدرة والجود والإرادة المقولاتِ على واجب الوجود مفهومٌ واحد، وليست لا صفات ذاته ولا أجزاء ذاته»[4]؛ ولكنّ هذه النظريّة تفتقد إلى أسس ثابتةٍ تركن إليها[5].

وذهب بعض المعتزلة إلى إحلال ذات الله محلّ صفاته[6]. ويميّز الشهرستاني (479-548 ق) بين هذه النظريّة المعروفة بنظريّة نيابة الذات

---

(1) ورد ما يشبه هذا البرهان في: الشيخ الصدوق، **التوحيد**، ص223؛ ابن ميثم البحراني، **قواعد المرام**، ص101؛ محسن فيض الكاشاني، **علم اليقين**، ج1، ص58.

(2) الشيخ الصدوق، **التوحيد**، ص144؛ انظر أيضًا: ص65، 130، 131، 138، 140، 169 و245.

(3) الشيخ الصدوق، **عيون أخبار الرضا**، ج1، ص96 (باب 11، حديث 7).

(4) انظر: ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، ص19-21.

(5) انظر: ملّا صدرا، **الحكمة المتعالية**، ج6، ص145-148؛ هادي السبزواري، **أسرار الحكم**، ص54.

(6) انظر: أبو الحسن الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، ص143.

عن الصفات، وبين نظرية عينية الذات والصفات بقوله: «إنّ الأوّلَ [القول بالنيابة] نفي الصفة؛ والثاني إثباتُ ذاتٍ هو بعينه صفةٌ، أو إثباتُ صفةٍ هي بعينها ذاتٌ»[1]. هذا ولكنّ بعض العلماء يرون أنّ النظرية الأولى (النيابة) قريبةٌ إلى حدٍّ بعيدٍ من نظريّة العينية[2]، أو هي أحد تفاسيرها؛ ومن هؤلاء محمد مهدي النراقي (1209-1128ق) الذي يرى أنّ نظريّة النيابة هي تفسير من تفاسير ثلاثة لنظريّة العينيّة، وإن كان لا يقبل بهذا التفسير ويعمل على نقده[3]. ويؤمن القاضي عبد الجبّار المعتزلي (تُوفِّي 415 ق) أيضًا بأنّ مراد بعض مشايخ المعتزلة الذين يعبّرون عن معتقدهم بقولهم: «عالمٌ بعلم هو هو»، يرى أنّ مرادهم ليس شيئًا آخر سوى ما يُعبّر عنه آخرون بقولهم: «إنّه تعالى عالمٌ لا بعلم»[4]. وقد تكشف المقارنة بين هاتين العبارتين المنقولتين عن شيخ الإشراق (549-587ق) عن أنّ شيخ الإشراق السهروردي يرى أن لا فرق بين نظريّة العينية ونظريّة النيابة[5]:

أ- فنور الأنوار حياته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته[6]؛

ب- فالمتجردة عن الصفات -إذا كان لها في نفسها من الكمالات ما

---

(1) محمد بن عبد الكريم شهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص50.

(2) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، ص440.

(3) محمد مهدي النراقي، **جامع الأفكار**، ج2، ص361-363.

(4) عبد الجبار المعتزلي، **شرح الأصول الخمسة**، ص182-183. ومن الواضح أنّ عبد الجبّار يرجع العبارات التي تدلّ على العينيّة إلى النيابة. ويحاول بعض العلماء التوفيق بين الأشاعرة والمعتزلة، بدعوى أنّ النزاع بين الطرفين لفظيٌّ وليس حقيقيًّا، ويعمد إلى العبارات الموهمة للنيابة، فيفسّرها بطريقةٍ تنسجم مع العينيّة. (انظر: محمد تقي آملي، **درر الفوائد**، ج1، ص475).

(5) وقد ورد في محلٍّ آخر تفسير لهاتين العبارتين على النحو الآتي: «لا صفة له زايدة. والذات المستغنية عن الصفات أتمّ من المفتقرة إليها». (شهاب الدين السهروردي، **سه رساله از شيخ اشراق** ص149 (رساله اللمحات)).

(6) شهاب الدين السهروردي، **مجموعة المصنّفات**، ج2، ص124؛ انظر أيضًا: شهاب الدين السهروردي، **سه رساله از شيخ اشراق** ص98-99 (رساله كلمة التصوف).

للمحفوفة بها بل أكثر- فهي أكمل[1].

وفي مقابل ما تقدّم ومن تقدّم يرى بعض المسلمين (الأشاعرة والكرّامية) أنّ صفات الله زائدة على ذاته تعالى. ويؤكّد الأشاعرة قدم الصفات[2]، والكرامية على حدوثها[3](*).

(1) شهاب الدين السهروردي، **مجموعة المصنّفات**، ج1، ص40؛ انظر أيضًا: ص399.

(2) انظر: أبو الحسن الأشعري، اللمع، ص26-31؛ محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج1، ص131؛ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص94- 95.

(3) الكرامية هم أتباع محمد بن كرّام (تُوفّي 255 ق) وكانوا من أهل التشبيه والتجسيم. وقد خالفوا في ما ذهبوا إليه من تفسير العلاقة بين الذات والصفات ما ذهب إليه عامّة المسلمين، ويمكن الاطلاع على المذهب الشيعي في هذا المجال في: المقداد بن عبد الله السيوري، **النافع يوم الحشر**، ص21؛ محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ج4، ص1118). وقد ذهب هؤلاء إلى أنّ صفات مثل الإرادة والكلام حادثة، وأما سائر صفات الله فليست كلّها كذلك، ويقول الشهرستاني في بيان عقيدتهم المشتركة: «مما أجمعوا عليه من إثبات الصفات قولُهم: الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حيٌّ بحياة، شاء بمشيئة. وجميع هذه الصفات صفات قديمة أزلية قائمة بذاته». (محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص112).

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه

يظهر من بعض كلمات الإمام عليّ (ع) أنّ الإنسان المؤمن لا يرتقي إلى صفاء العقيدة حتّى ينزّه الله عن الصفات، ومن ذلك قوله: «**كمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**». (**نهج البلاغه**، الخطبة الأولى. وقد ورد ما يشبه هذا الكلام في عددٍ من الروايات، مثل: «**كمال توحيده نفي الصفات عنه**»، أو «**نظام توحيده نفي الصفات عنه**». (محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، ص140؛ ابن شعبه الحرّاني، **تحف العقول**، ص49)). وقد اختُلِف في تفسير هذه الكلمة وقيل فيها أقوال عدّة نشير إلى أهمّها في ما يأتي:

أ - يرى القاضي سعيد القمي وغيره ممّن يشاركه مسلكه أنّ هذه الكلمة تدلّ كما غيرها من الروايات المنقولة عنه (ع) على وجوب نفي الصفات عن الله تعالى. (القاضي سعيد القمي، **كليد بهشت**، ص71-73).

ب - يصرّح ابن أبي الحديد المعتزلي (586-655 ق) بأنّ ذات الله ينبغي أن تحلّ =

3- إمكان معرفة صفات الله

أكثر الذين يؤمنون باتّصاف الله ببعض الصفات يؤكّدون إمكان التعرّف إلى هذه الصفات؛ ولكنّهم في الوقت عينه لا يقرّون بالتساوي بين الناس في هذه المعرفة، كما لا يدّعون إمكان معرفة هذه الصفات حقّ معرفتها. وعلى ضوء ذلك، نجد أنّ القرآن ينزّه الله عن كثير من الإدراك البشريّ لصفات الله ولا يعترف بذلك إلّا لجماعة يسمّيهم الله بالمخلَصين؛

= محلّ الصفات، ويرى أنّ هذه الكلمة من كلمات الإمام (ع) هي التي ألهمت المعتزلة بما ذهبوا إليه في هذا المجال. (ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج1، ص74- 77).

ج - يرى عددٌ من متكلّمي الإماميّة وفلاسفتهم أنّ مراد الإمام (ع) من نفي الصفات هو نفي الصفات الزائدة على الذات، ويؤكّد هذا الفهم بحسب هؤلاء أنّ أمير المؤمنين (ع) نفسه يصف الله بعددٍ من الصفات الحسنة. (ملّا صدرا، **الحكمة المتعالية**، ج6، ص140؛ محمد مهدي النراقي، **جامع الأفكار**، ج2، ص366؛ هادي السبزواري، **أسرار الحكم**، ص60).

د - ويفسّر بعض العرفاء هذه الكلمة وما يشبهها بأنّها تشير إلى مرتبة عاليةٍ من السير والسلوك، لا يرى فيها السالك العارف سوى ذات الله ولا يرى فيها لا صفة ولا اسمًا. (انظر: داود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، ج1، ص28؛ محمد مهدي النراقي، **جامع الأفكار**، ج2، ص366؛ هادي السبزواري، **أسرار الحكم**، ص60؛ محمد حسين الحسيني الطهراني، **توحيد علمى وعينى**، ص57 (عن العلامة الكمباني)).

هـ - ويرى قطب الدين الراوندي (تُوفّي 573 ق) أنّ المراد من هذه الكلمة هو تنزيه الله عن صفات المخلوقين؛ ويؤكّد هذا المعنى أنّ الإمام (ع) يقول في تتمّة هذه الخطبة في وصف الملائكة: **«لا يجرون عليه صفاتِ المصنوعين»** (قطب الدين الراوندي، **منهاج البراعة**، ج1، ص45- 49).

و - وأخيراً ثمّة من يرى أنّ مراد الإمام (ع) من هذه الكلمة هو بيان عجز الإدراك البشريّ عن الإحاطة بصفات الله تعالى، وبالتالي يحذّرهم من نسبة ما يدركون ويفهمون إلى الله تعالى. (انظر: محمد مهدي النراقي، **جامع الأفكار**، ج2، ص367).

إذ يقول تعالى: ﴿ سُبْحَانَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾[1]. وهؤلاء المخلَصون (الأولياء المعصومون) يقرّون على أنفسهم بالعجز عن معرفة الله وصفاته كما ينبغي له: «لا أُحصي ثناءً عليك؛ أنت كما أثنيتَ على نفسِك»[2]. ونقرأ في حديث منسوب إلى الإمام الباقر (ع) قوله:

كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوقٌ مصنوع مثلكم مردودٌ إليكم. ولعل النمل الصغار تتوهم أنَّ لله تعالى زبانيتين؛ فإنّ ذلك كمالها وتتوهّم أنّ عدمَهما نقصانٌ لمن لا يتّصف بهما[3].

4- الطريق إلى معرفة صفات الله

لقد أسندت الأديـان، على تنوّع مشاربها وتوجّهاتها، صفاتٍ عدّة إلى الله تعالى[4]. ويمكن معرفة الصفات الإلهيّة بالنقل وبالبرهان العقليّ؛

---

(1) سورة الصافات: الآيتان 159-160.

(2) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج82، ص170؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، ج1، ص352 (كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود).

(3) لا وجود لهذا الحديث في المصادر الحديثيّة الأصليّة المتوفّرة بين أيدينا في هذا العصر؛ ولكن رواه المحقّق الطوسي (597 -672 ق) في **شرح رسالة العلم**، وابن ميثم البحراني (تُوفِّي 679 ق) في شرح نهج البلاغة. وقد نقله الشيخ البهائي (953- 1031 ق) في بعض كتبه عن المحقّق الطوسي أحيانًا. انظر: ابن ميثم البحراني، **شرح نهج البلاغة**، ج1، ص110؛ الشيخ البهائي، **الأربعون حديثًا**، ص81 (في شرح الحديث الثاني)؛ الشيخ البهائي، **العروة الوثقى**، ص92-93؛ الشيخ البهائي، **الكشكول**، الترجمة الفارسيّة: محمد باقر الساعدي، ج2، ص297- 298. ويقول أحد شعراء اليونان شعرًا: «لو تسنّى للزنوج أن يصوّروا الله لصوّروه أسود اللون ذا أنفٍ عريض، ولو صوّره التراسيّون لمنحوه عينين واسعتين وشعرًا ذهبيًّا. ولو قُدِّر للبقر أو الخيل أن يفعلوا ذلك لمنحوه صورهم». (لوتشانو كرشنتزو، **فيلسوفان بزرگ يونان باستان**، ص99)؛ انظر أيضًا: إميل برهييه، **تاريخ فلسفه**، ج1، ص76؛ شرف الدين خراساني، **نخستين فيلسوفان يونان**، ص162.

(4) للمزيد حول نظرة الأديان الإبراهيميّة (الإسلام، والمسيحيّة، واليهوديّة) وبعض الأديان غير الإبراهيميّة (الزرادشتية، والهندوسيّة، والبوذيّة، والطاويّة) إلى الأسماء والصفات الإلهيّة، انظر: مرضيه شنكائي، **بررسي تطبيقى اسماى الهى**.

وهذا ما فعله عددٌ من الفلاسفة والمتكلّمين، إذ حلّلوا مفهوم «وجوب الوجود» واستنتجوا من طريق التحليل عددًا من الصفات الإلهيّة[1]. كما يمكن التعرّف إلى عددٍ من صفات الله، بالاستناد إلى اتّصاف الله بأنّه كاملٌ مطلق الكمال، فننسب إليه بناءً على كماله المطلق كلّ صفةٍ كماليّة تتناسب مع كماله كالعلم والقدرة بشرط الإطلاق[2]. وعلى هذا الأساس يرى بعض علماء اللاهوت المسيحيّ أنّ البرهان الوجوديّ المنسوبَ إلى أنسلم هو خير نموذج «للاهوت المبنيّ على الموجود الكامل» (perfect being theology)[3] كما يسمّونه وينظرون إلى هذا المفهوم بوصفه نظامًا يجمع كلّ صفات الله ويحقّق الانسجام بينها ويربط بعضها ببعضها الآخر[4]. ويرى آخرون أنّ «عدم التناهي» هو الأساس الذي ينبغي أن تستند إليه أيّ محاولة لوصف الله[5] وكثير من الصفات تستخرج من هذا المبدإ الأهمّ[6]. أضف إلى ذلك أنّ منهج السير من المعلول إلى العلّة ينفع في اكتشاف عددٍ من صفات الله؛ إذ إنّ صفات الكمال الموجود في المعلول تكشف عن وجودها في العلّة بنحوٍ أعلى وأشرف[7].

---

(1) انظر كنموذج: ابن سينا، الشفاء، الإلهيّات، ص37-47 و343-370؛ ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص2-21 و31-33؛ العلامة الحلّي، كشف المراد، ص290-301. وتجدر الإشارة إلى أنّ البراهين العقليّة تثبت وجود الله متلازمًا مع صفة من صفاته، فهي تثبت مثلًا وجود موجود متّصفٍ بأنّه واجب، أو محدِث أو قديم، أو منظّم، أو محرِّك، أو غير متحرِّك.

(2) انظر: عبد الرسول عبوديت ومجتبي مصباح، خداشناسى فلسفى، ص121-122.

(3) لمزيد من الاطّلاع على هذا المصطلح والتعرّف إلى الموافقين عليه والمعارضين له، انظر:
Brian Leftow, «God, Concepts of ...» in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, V. 4, p. 96-98.

(4) مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص101-102.

(5) جان وال، **ما بعد الطبيعة**، ص788.

(6) . See: H. P. Owen, «God, Concepts of...», in: Paul Edwards (ed.), The Encyclopedia of Philosophy, V. 3, p. 346.

(7) يقول الشهيد مطهري مشيرًا إلى الطريقين المذكورين أعلاه لإثبات صفات الله، فيقول: «في أحد هذين الطريقين الذات نفسها دليل على الصفات؛ وفي الطريق الآخر المخلوقات هي التي =

هذا وقد وردت في النصوص الدينيّة المستندة إلى الوحي صفات يعجز العقل البشريّ عن اكتشافها بقدراته الذاتيّة. ومثال ذلك الاستواء على العرش، وهي صفة أو فعل من الأفعال والصفات التي لا قبل للعقل بها وما كانت لتخطر في تلافيف العقل الإنسانيّ لو لم ينزل بها الوحي على رسول الله (ص). وقد اختلف المتكلّمون المسلمون في تفسير هذه الصفات التي يسمّونها بـ«الصفات الخبريّة»، وطرحوا نظريّات وأفكارًا كثيرة في شرحها وتوضيحها، وسوف نؤجّل الحديث عنها إلى الفصل الثامن المخصّص للبحث حول العقل والوحي(*).

= تدلّ على الصفات، وهي بمثابة المرآة التي تتجلّى فيها صفات الحقّ تعالى». (مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج6 (اصول فلسفه وروش رئاليسم)، ص1040).

(*) **أضف إلى معارفك**

الفرق بين الاسم والصفة في الثقافة الإسلامية

«الاسم» في اللغة من السمة بمعنى العلامة؛ واسم الشيء هو العلامة المميّزة له عمّا سواه. و«الصفة» أيضًا في أحد استعمالاتها هي شكل من أشكال الاسم؛ لأنّها مضافًا إلى كونها علامةً، فإنّها في الوقت عينه تدلّ على وجود معنًى في الذات المتّصفة بها. يقول السيّد شريف الجرجاني (740–816 ق) في تعريف الصفة: «الصفة هي الاسم الدالّ على بعض أحوال الذات». (شريف الجرجاني، **التعريفات**، ص151). وعليه يمكن القول إنّ كلّ صفة اسم (يشير الزمخشري (467– 538 ق) في تفسير الآية 45 من سورة آل عمران إلى أنّ الاسم للمسمّى علامةٌ يُعرف بها ويتميّز بها من غيره، وذلك أنّه يطرح سؤالًا هو: لم قيل: ﴿ٱسۡمُهُ ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ﴾ وهذه ثلاثة أشياء: الاسم منها عيسى، وأمّا المسيح والابن فلقب وصفة؟ (انظر: محمود الزمخشري، **الكشاف**، ج1، ص363)؛ ولكن ليس كلّ اسم صفة (وعليه فإنّ بين الاسم والصفة نسبة العموم والخصوص المطلق؛ بينما يرى آخرون من علماء المسلمين أنّ النسبة بينهما هي التباين. ولكن مع ذلك فإنّ التعريف الذي تبنّاه هؤلاء قريب من التعريف الذي أوردناه أعلاه: «الصفة... ما يدلّ على معنى زايد على الذات» و«الاسم... ما يدلّ على الذات نفسها». (سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج4، ص344)). ومن جهة أخرى، ليس ثمّة اسم من أسماء الله لا يدلّ على كمالٍ من كمالاته. (انظر: الفضل بن حسن الطبرسي، **مجمع البيان**، =

5- صفات الله وصفات الإنسان (مقارنة معنويّة)

ثمّة سؤال يستحقّ أن يُطرح عند البحث في صفات الله وهو: كيف يمكن أو يصحّ وصف الله بصفاتٍ مجعولة للتعبير عن صفات الإنسان وخصائصه. فالمعنى الذي نفهمه من العلم والقدرة والعدل والحكمة وسواها محفوفٌ بالحدود البشريّة، ومثل هذا الأمر يثير الكثير من الإشكاليّات عندما نريد استخدام هذه الصفات لوصف الذات الإلهيّة وللتعبير عن كمالاتها غير المتناهية. وعلى ضوء هذا فهل المراد من هذه الصفات عندما يوصف بها الله، هو عين ما يُراد منها عندما تُستخدم في وصف الإنسان؟ وهذا السؤال وشبهه هو من الأسئلة التي تقلق بعض

= ج3-4، ص773؛ محمد صالح المازندراني، **شرح أصول الكافي**، ج3، ص71 و297. ويذهب المتكلّم اليهودي، موسى بن ميمون (530-603 ق) إلى هذا الرأي في أسماء الله في الكتاب المقدّس عند اليهود ما خلا الاسم يهوه. (انظر: ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص149-150). وعليه، تكون جميع أسماء الله صفاتٍ له تعالى؛ (محمدي الريشهري، **موسوعة العقائد الإسلامية**، ج3، ص423-425). وقد ورد في إحدى الروايات: «إنّ الأسماء صفاتٌ وصف بها نفسه». (محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، ص88)؛ انظر أيضًا: ص113. (سألته عن الاسم ما هو؟ قال: صفة لموصوف). وقد أُطلِق على السميع والبصير تارة تعبير اسم وطوراً تعبير صفة (انظر: الشيخ الصدوق، **التوحيد**، ص146 و187).

وعلى أيّ حال فقد ميّز بعض فلاسفة الإسلام بين الاسم والصفة بأنّ الاسم مشتقٌّ مثل عليم وقدير وغيرهما، والصفة هي مبدأ الاشتقاق مثل العلم والقدرة (هادي السبزواري، **أسرار الحكم**، ص55). وميّز أصحاب اتّجاهات أخرى في علم الكلام أو الفلسفة أو العرفان بين الاسم والصفة بأشكال أخرى. (انظر كنموذج: القاضي أبو بكر الباقلاني، **تمهيد الأوائل**، ص244-252؛ عبد الرزاق الكاشاني، **تأويلات القرآن الكريم**، ج2، ص827 و870 (تفسير سورة العلق والإخلاص)؛ داود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، ج1، ص34؛ ملّا صدرا، **الحكمة المتعالية**، ج6، ص282؛ عبد الرزاق اللاهيجي، **گوهر مراد**، ص239-240؛ محسن فيض الكاشاني، **علم اليقين**، ج1، ص97؛ عبد الله الزنوزي، **اللمعات الإلهية**، ص270-274؛ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج8، ص352).

المهتمّين بما يُسمّى «لغة الدين». ولن نعفي أنفسنا من البحث في هذا الأمر إلّا أنّنا نكله إلى الفصل السادس المخصّص للبحث في الموضوع.

6- الانسجام الداخليّ والخارجيّ

يُطرح في النقاشات الكلامية واللاهوتيّة سؤال عن مدى الانسجام الداخليّ في الصفات التي يصف المؤمنون أو الفكر الديني التقليدي الله بها؟ ويُقصد بالانسجام الداخليّ أن لا يكون المعنى المستفاد من صفةٍ مّا متشتملًا على تناقض داخليٍّ، كما يُقصد به أن لا يكون بين صفة وصفة أخرى تناقض؛ بحيث تدلّ صفة على معنى لا ينسجم مع المعنى الذي تدلّ عليه صفة أخرى. ولقد دفع الجواب بالنفي عن هذا السؤال بعض الناس إلى الإلحاد. فثمّة من يرى أنّ صفةً مثل «القدرة المطلقة» تدلّ على معنى متهافتٍ يشتمل على تناقضٍ داخليٍّ. وذلك لأنّهم يرون أنّ الاعتقاد باتّصاف الله بالقدرة المطلقة يفضي بنا إلى التناقض في مقام الجواب عن سؤالٍ من قبيل: «هل يقدر الله على خلق صخرةٍ كبيرةٍ إلى حدٍّ يعجز هو عن حملها؟»[1]. وكذلك يرى بعض الباحثين أنّ بين عطف الله وإرادته الخيرَ لعباده وبين عدم انفعاله تناقضًا؛ وذلك أنّ صفة الرحمة تقتضي الشفقة والأسى لما يحلّ بالعباد وهذا يتنافى مع ما يُدّعى من عدم انفعال الله وعدم تأثّره[2]. وقد دعت مثل هذه الإشكاليّات بعض الباحثين إلى التدقيق في الصفات المدّعاة لله قبل إثبات وجوده؛ وذلك طلبًا للانسجام الداخليّ والخارجيّ في هذه الصفات وفيما بينها. وعلى حدّ قول هؤلاء:

إذا انتهينا بعد البحث (في صفات الله) إلى أنّ تصوّرًا مّا عن الله سوف يفضي بنا إلى تناقض لا حلّ له، فلا داعي لمتابعة البحث والسير إلى الأمام فيه؛ فالإله الذي لا يمكن تصوّره بطريقة بعيدةٍ عن التناقض، لا مجال بل

(1) مايكل پترسون وآخرون، عقل واعتقاد دينى، ص111.

(2) المصدر نفسه، ص102.

لا داعي للبحث عنه؛ لأنّ البحث عن وجود شيء مبتلى بالتناقض في مقام تصوّره لا معنى له[1].

أضف إلى الانسجام الداخليّ بين صفات الله أنّ من الواجب إثبات عدم التناقض بين هذه الصفات وبين حقائق العالم الخارجيّ، فإنّ مثل هذا التناقض دعا عددًا إلى الإلحاد وإنكار وجود الله من الأساس. فبعض الملحدين يستندون في إلحادهم إلى التناقض بين بعض صفات الله وبين الحوادث المؤلمة التي تلمّ بالعالم وبالإنسان الذي يسكنه، مثل الزلازل والأمراض وغيرها من الأمور التي توصف بأنّها شرٌّ، فإنّها جميعًا لا تنسجم مع الصورة التي يحملها المؤمنون بالله عن صفاته، وسوف نكتفي في هذا الفصل بالبحث عن الانسجام الداخليّ بين صفات الله، ونؤجّل البحث في مشكلة الشرّ إلى الفصل القادم.

الانسجام الداخليّ بين صفات الله

أشرنا آنفًا إلى أنّ الأديان تصف الله بمجموعةٍ كبيرةٍ من الصفات. وقد ورد في بعض النصوص الروائيّة الإسلامية في المصادر الشيعيّة والسنيّة، أنّ لله تسعة وتسعين اسمًا: «هو الله الذي لا إله إلّا هو الرحمانُ الرحيمُ الملِك القُدوسُ السلامُ المؤمنُ المهَيمنُ العزيزُ الجبارُ المتكبر...»[2]. وفي مقابل هذه الرواية نجد أنّ الأسماء والصفات التي وصف الله نفسه بها في القرآن تربو على هذا العدد[3]. وفي أحاديث أخرى ذُكِر عدد أكبر من

(1) المصدر نفسه، ص99.

(2) محمد بن عيسي الترمذي، **سنن الترمذي**، ج5، ص531. ورُوِي هذا الحديث بصيغ أخرى في المصادر الآتية: **سنن ابن ماجة**، ج2، ص1269-1270؛ الشيخ الصدوق، **التوحيد**، ص194-195؛ جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور**، ج3، ص615-616.

(3) وردت هذه الأسماء (132 اسمًا) في: جعفر السبحاني، **مفاهيم القرآن**، ج6، ص105-106؛ انظر أيضًا: محمد حسين الطباطبائي، **الرسائل التوحيدية**، ص35-37.

العدد المذكور في هذه الرواية[1]؛ وقد تضمّن دعاء من الأدعية المأثورة حوالي ألف اسم وصفة من الصفات المنسوبة إلى الله تعالى[2]. ويكشف هذا الاختلاف في عدّ أسماء الله عن أنّ أسماءه تعالى يضيق عنها الحصر والعدّ؛ ولا يمكن حصرها بعددٍ مهما كان هذا العدد. ويؤكّد هذا المعنى ما ورد في الخبر: «لا نهاية لأسمائه الحسنى ولصفاته العليا»[3]. وعلى أيّ حال، فإنّ بعض الأسماء والصفات قد تفوق غيرها من الصفات، وربّما كان ذلك لأنّ هذه الصفات الأهم هي منشأ لغيرها ممّا يبدو أنّه أقلّ أهميّة. ومن هنا، نجد أنّ التراث الكلاميّ الإسلاميّ يولي سبع صفاتٍ أهميّةً زائدة عن سائر الصفات، وهذه الصفات هي: «الحياة، والقدرة، والعلم، والسمع، والبصر، والإرادة، والكلام»[4] ويُعبّر عنها عند بعض المتكلّمين بمثل: «الأمهات من الصفات» و«الأئمة السبعة»[5]. هذا مع أنّ صفاتٍ مهمة أخرى لم تُذكر في هذا العدّ للصفات السبع، على الرغم ممّا لها من الأهميّة في مباحث التوحيد، مثل صفات: «الوحدة» و«الرحمة» و«الحكمة»[6]. هذا

---

(1) «إنّ لله تعالى أربعة آلاف اسم». (ابن أبي جمهور الإحسائي، **عوالي اللآلي**، ج4، ص106؛ الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج1، ص130؛ ج22، ص12.

(2) انظر: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج91، ص384-397 (دعاء الجوشن الكبير).

(3) الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج1، ص130.

(4) تُضاف صفة البقاء أحيانًا إلى هذه السبعة، وهذا الاهتمام الزائد بهذه الصفات بدأ بحسب الظاهر في كلام أبي الحسن الأشعري. (انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص95؛ الشهرستاني نفسه، **نهاية الإقدام**، ص181؛ الفخر الرازي، **المحصل**، ص119-139؛ ملّا صدرا، **الحكمة المتعالية**، ج7، ص235 (تعليقة العلامة الطباطبائي)).

(5) انظر: داود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، ج1، ص34-35؛ ملّا صدرا، **الحكمة المتعالية**، ج7، ص235؛ هادي السبزواري، **أسرار الحكم**، ص57.

(6) يُدافع هادي السبزواري (1212-1289 ق)، عن أنّ الصفات السبع هي منشأ لغيرها من الصفات التي صُنّفت على أنّها أقلّ أهميّة، بدعوى أنّ الرحمة والحكمة مثلًا هما من متفرّعات القدرة والعلم. (انظر: هادي السبزواري، **أسرار الحكم**، ص57). هذا ولكنّ هذا الدفاع لا يُقبل؛ لأنّ رجوع صفتي السمع والبصر أكثر وضوحًا من رجوع ما ذُكِر في كلام السبزواري، بينما نراهم عدّوه في الصفات الأصلية.

في التقليد الإسلاميّ، وأمّا في الغرب فإنّ بعض العلماء الغربيّين يرون أنّ أهمّ الصفات الإلهيّة في الأديان الإبراهيميّة، هي: العلم المطلقة، والقدرة المطلق، وإرادة الخير المطلقة[1]. ومهما يكن من أمرٍ فإنّ المؤمنين بالأديان لا يحصرون عدّهم للصفات الإلهيّة في ما تقدّم؛ بل يوسّعون دائرة البحث في الصفات إلى صفاتٍ أخرى سلبيّة وثبوتية، مثل: صفة العدل، والخلق، والأبديّة، وعدم الجسمية، والبساطة (أحد) والسرمديّة (فوق الزمان)، وعدم التغيير(*).

والمهمّ في هذا السياق هو تحصيل معنًى معقول لكلّ صفة من الصفات؛ بحيث لا ينجم عن تفسير صفات الله وبيانها تعارض فيما بينها. ولا يخفى أنّ البحث التفصيليّ في صفات الله يحتاج إلى مجال لا يتوفّر في هذه الدراسة وليس هذا محلّه؛ ولأجل هذا نكتفي بيسير من البحث في بعض الصفات لتوضيح مفهوم الانسجام بين الصفات، والردّ على ما يُدّعى

---

(1) See: Edward R. Wierenga, The Nature of God, p. 1.

(*) **أضف إلى معارفك**

صفات الله في الأديان الهنديّة

ينقل أبو ريحان البيروني (362–440 ق) عن بعض كتب الهنود عبارات في وصف الله قريبةً من وصفه في الأديان الإبراهيميّة:

«هو العالم بذاته سرمدًا... له العلوّ التامّ في القدر لا المكان، فإنّه يجلّ عن التمكّن. وهو الخير المحض التامّ الذي يشتاقه كلّ موجودٍ. وهو العلم الخالص عن دنس السهو والجهل... [وفي مقام التمييز بين علمه وعلم الحكماء يرون أنّ] الفرق بينهم هو الزمان فإنّهم تعلّموا فيه وتكلّموا بعد أن لم يكونوا عالمين ولا متكلّمين، ونقلوا بالكلام علومهم إلى غيرهم فكلامهم وإفادتهم في زمان، وإذ ليس للأمور الإلهيّة بالزمان اتّصال، فالله سبحانه متكلّم في الأزل... [وأمّا الله فـ] علمه على حاله في الأزل، وإذ لم يجهل قطّ فذاته عالمةٌ لم تكتسب علمًا لم يكن له... وهو وإن غاب عن الحواسّ فلم تدركه فقد عقلته النفس، وأحاطت بصفاته الفكرة وهذه هي عبادته الخالصة وبالمواظبة عليها تُنال السعادة». (أبو ريحان البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، ص20–21).

من التعارض بين الصفات.

1- مفارقة (بارادوكس) القدرة المطلقة!

هل يقدر الله على إفناء ذاته[1]، أو على خلق موجود أكثر منه كمالًا؟

هل يقدر الله على خلق صخرة يعجز هو نفسه عن تحريكها من محلّها[2]؟

هل يقدر الله على إدخال الكون في بيضة دجاجة (دون أن تكبر البيضة أو يصغر الكون)[3]؟

هل يقدر الله على فعل القبائح[4]؟

هذه الأسئلة وما يشبهها طُرحت بأشكال عدّة، وفي ثقافات متنوّعة، وبلغات شتّى وما زالت حتّى عصرنا هذا تستهوي بعض الناس[5]. وقد صيغت بعض هذه الأسئلة (كما السؤالين الأول والثاني) بطريقة تؤدّي الإجابة عنها

---

(1) Thomas Aquinas, **Summa Contra Gentiles**, V. 2, p. 76 (chapter 25)

(2) George I. Mavrodes, «**Some Puzzles Concerning Omnipotence**» in: Urban & Walton (eds.), **The Power of God**, p. 131.

(3) ورد في بعض الأخبار أنّ أوّل من طرح هذا السؤال هو إبليس: «عن أبي عبد الله (ع) قال: إنّ إبليس قال لعيسى بن مريم (ع): أيقدر ربُّك على أنْ يُدخلَ الأرض بيضةً لا يصغر الأرض ولا يكبر البيضة؟» (الشيخ الصدوق، **التوحيد**، ص127).

(4) سوف يأتي لاحقًا أنّ هذه الأسئلة طرحها أمثال النظّام المعتزلي، وتوما الأكويني، وقدّموا أجوبةً وردودًا عليها.

(5) للمزيد حول هذه النقاشات والأسئلة، انظر: ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص306 و516؛ ريتشارد سوين برن، **آيا خدايى هست**، ص32؛

Thomas Aquinas, **Summa Contra Gentiles**, V. 2, p. 73 (chapter 25); Anthony Kenny, **The God of Philosophers**, p. 94; Edward R. Wierenga, **The Nature of God**, p. 12-13; Brian Leftow, «**Immutability**» in: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, V. 4, p. 713.

إلى تحديد قدرة الله سواء كان الجواب بالنفي أو بالإثبات. والجواب بالإيجاب عن بعض الأسئلة لا يؤدّي إلى مثل هذه النتيجة؛ ولكنّه من جهة أخرى يؤدّي إلى انتهاك مبادئ مسلّمة مثل مبدإ استحالة اجتماع النقيضين، ومخالفة بعض المسلّمات في صفات الله تعالى. فإذا وافقنا على إمكان جعل العالم في بيضة، نكون قد قبلنا فكرة التناقض أو التضادّ؛ إذ كيف يمكن أن يستوعب الصغير الكبير دون أن يتبدّل حجم أحدهما؟ وقدرة الله على فعل القبائح بحسب أحد الأسئلة تؤدّي إلى إمكان نسبة الظلم إليه(*).

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

لاهوت الصيرورة وإنكار القدرة الإلهيّة المطلقة

يحاول عدد من المتديّنين (كبعض اليهود والمسيحيّين من أنصار لاهوت الصيرورة)، التنازل عن التصوّر التقليدي لصفات الله، بغية تبرير وجود الشرور.(انظر: مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص183 و208) ومن ذلك إعادة النظر في صفة القدرة المطلقة (يرى أنصار تيار لاهوت الصيرورة أنّهم يتبنّون تفسيراً مختلفاً للقدرة المطلقة (**omnipotence**) ولا يعدّون موقفهم إنكاراً لها (انظر:
(Charles Hartshorne, The Logic of Perfection, p.189).

يقول أحد هؤلاء:

«لا يقدر الله (حقيقة لا يقدر) على إجبار الخلق (الكون والإنسان) على طاعته... ولا يعني هذا الكلام أنّ الله محدود أو عاجزٌ. يعتقد علماء لاهوت الصيرورة، بأنّ تصوّر المتديّنين عن صفة القدرة المطلقة عند الله ليس تصوّراً صحيحاً. فالإنسان مثلاً يستطيع رفع حجرٍ صغيرٍ عن الأرض. وعلى ضوء ذلك نحسب أنّ الله كلّي القدرة قادرٌ على رفع حجر كبيرٍ لا حدّ لكبره. والأب والأمّ يحوطان ولدهما الطائش ويحولان دون أن تدهسه سيّارة سائق متهوّر؛ ولأجل ذلك ينبغي أن يشقّ الله البحر الأحمر لبني إسرائيل ويجفّفه لهم كي لا تبتلعهم لجّته. هذا ولكنّ لنا يدًا وليس لله مثلها. وبعبارة أفضل: ليس لله يدٌ ولكن كلّما احتاج الأمر إلى يدٍ لأداء فعلٍ مّا يعتمد الله على يد مخلوقاته... ليس لله بدنٌ كبدننا (على الرغم من إمكان عدّ الكون كلّه جسدًا لله تعالى). ليس لله أيدٍ يمكنه أن يفعل بها ما يريد ممّا يحتاج إلى يدٍ كرفع حجر ثقيل عن الأرض. إذًا؛ لا يقدر الله على فعل بعض الأمور التي نقدر نحن على فعلها». =

السؤال الثالث من الأسئلة الأربعة، كما أشرنا آنفًا، مشتمل على تناقض. كما إنّ التحليل الدقيق للسؤالين الأوّلين بإرجاعهما إلى العبارة الآتية أدناه يكشف عن التناقض الضمنيّ فيهما، وهذه العبارة المحكّ هي[1]: «هل الموجود الكامل (القادر) المطلق، يمكن أن لا يكون كاملًا (قادرًا- مطلقًا؟». ويُقال عادةً في الردّ على مثل هذه الأسئلة أحيانًا: كلّ أمرٍ مشتملٍ على التناقض أو مستلزمٍ له يقع خارج دائرة القدرة الإلهيّة[2]. بعبارة أخرى: حتى الله لا يمكنه الجمع بين النقيضين[3]. والتعبير الأدقّ في الردّ على مثل هذه الأسئلة هو: أنّ مثل هذه الأسئلة لا تستحقّ عناء الردّ عليها؛ لأنّها ليست ذات معنًى بسبب التناقض الضمنيّ فيها[4]؛ كما لا يمكن اختبار مهارة الرياضيّ الحاذق، بتحدّيه في إثبات صحّة معادلة رياضيّة خاطئة مثل: «2+2=5». وعلى هذا الأساس ورد عن الإمام عليّ (ع) قوله في مقام الردّ على السؤال الثالث: «إنّ الله تبارك وتعالى لا يُنسَب إلى العجز؛ والذي سألتَني لا يكون»[5].

= (Robert Mesle, **Process Theology**, p. 13-14C).

ويتابع هذا الكاتب في مقام الردّ على الاعتراض القائل: «إنّ الله العاجز عن إدارة الكون ليس جديرًا باسم الله!»، فيقول: «هل إنّ الله الجدير بالعبادة هو الله القادر على رفع حجر ثقيل عن الأرض؟».

(1) انظر: مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص127.

(2) Thomas Aquinas, **Summa Theologica**, 7, 2 & 25, 4; idem, **Summa Contra Gentiles**, V. 2, p. 73 (chapter 25).

(3) يرى الفيلسوف الفرنسيّ، رينيه ديكارت (1596-1650م) أنّ الله قادرٌ على خلق المتناقضات وجمعها (انظر:
Rene Descartes, **The Philosophical Writings**, V. 3, p. 23-28, 235-363).

(4) لقد ورد ما يشبه ما جاء في المتن في المصادر الآتية: ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص516-517؛ محسن فيض الكاشاني، **علم اليقين**، ج1، ص70؛ انظر أيضًا: ملّا صدرا، **مفاتيح الغيب**، ص238.

(5) الشيخ الصدوق، **التوحيد**، ص130. ومضافًا إلى هذا البيان البرهانيّ فقد ورد في النصوص =

وقد اعتمد عددٌ من العلماء المسلمين والمسيحيّين ما يشبه جواب السؤال الرابع للردّ على سائر الأسئلة. ومن باب المثال يمكن الإشارة إلى إبراهيم بن سيّار المعتزلي المعروف بالنظّام (160-231 ق)، وتوما الأكويني (1225-1274 م) من اللاهوتيّين المسيحيّين. فالنظّام يرى أنّ الله منزّه عن الظلم[1]، إلى حدّ أنّه لا يقدر على ارتكابه، وذلك لقبحه الذاتيّ الذي يؤدّي إلى العجز عنه[2]. وبهذه الطريقة من الاستدلال يرى أيضًا أنّ الله عاجزٌ كذلك عن فعل ما يخالف مصلحة المخلوقات[3]. ويرى توما الأكويني بدوره أنّ قدرة الله على مثل هذه الأفعال تتنافى مع كماله تعالى بل وتتنافى مع قدرته، ويقول: «ولأجل ذلك لا يقدر الله الكلّي القدرة، على فعل القبائح»[4]. ويقول أنسلم (حوالي 1033-1109 م) أيضًا: «القدرة على فعل القبائح ليست قدرة؛ بل هي الضعف بعينه»[5]. وعلى الرغم من هذه المواقف كلّها فإنّنا نجيب عن السؤال الرابع بالإيجاب. نعم، إنّ الله قادر على إدخال المؤمنين إلى جهنّم، وتكريم الكافرين بالإنعام عليهم بدخول الجنّة؛ ولكنّه لا يفعل ذلك لمنافاة هذا الفعل لحكمته. فالقدرة على الفعل لا تعني بأيّ وجهٍ أنّه سوف يتحقّق حتمًا؛ بل ربّما لا نحتمل وقوع بعض الأفعال على الرغم من قدرة الفاعل عليها[6]؛ ويكفي لإثبات صحّة هذا

= الروائية أجوبةٌ أخرى يمكن تصنيفها على أنّها جدليّة أو خطابيّة، وهي: أ- ويلك على أنّ الله لا يوصف بعجز، ومن أقدر ممّن يلطّف البيضة ويعظّم البيضة؟ ب- إنّ الذي قدر أن يدخل ما تراه العدسة (عدسة العين) أو أقلّ منها قادرٌ أن يدخل الدنيا كلّها في البيضة لا يصغر الدنيا ولا يكبّر البيضة. (انظر: المصدر نفسه، ص123، 127 و130).

(1) أبو الحسين الخيّاط، **الانتصار**، ص85.

(2) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص54.

(3) المصدر نفسه؛ أبو الحسين الخيّاط، **الانتصار**، ص54 و66؛ أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، ص555 و576.

(4) Thomas Aquinas, **Summa Theologica**, 25, 3.

(5) تشارلز تاليافرّو، **فلسفه دين در قرن بيستم**، ص144.

(6) انظر: العلّامة الحلّي، **مناهج اليقين**، ص163؛ المقداد بن عبد الله السيوري، **النافع يوم الحشر**، ص12.

المدّعى مراجعة الوجدان، فما منّا إلا من جرّب مثل هذه الحالات في نفسه.

2- تحدّيات العلم الشامل والأزليّ

هل يعلم الله بالجزئيّات؟

وهل ينسجم العلم الأزليّ مع الاختيار الإنسانيّ؟

تسلّم الأديان التوحيديّة بعلم الله الأزليّ وشمول هذا العلم لكلّ شيء. وقد أثار هذا الاعتقاد منذ بدء رحلة التفكير الإنسانيّ أسئلة كثيرةً وما زال، والسؤالان المتقدّمان أعلاه من أهمّ الأسئلة التي طُرحت في وجه هذا المعتقد. وثمّة من يرى أنّ توسعة علم الله تعالى تستلزم التناقض، أو تفضي بنا إلى التنازل عن صفاتٍ أخرى معارضة لهذه الصفة. ويرى آخرون أنّ أفعال الإنسان الاختياريّة تقع خارج دائرة العلم الإلهيّ؛ وذلك لحسبانهم أنّ علم الله بها يتنافى مع صفة العدل، لأنّ العلم المسبق بها يجعلها جبريّة، ما يحول دون المطالبة بها والمؤاخذة عليها؛ إذ لا تحسن المؤاخذة على الفعل الذي يفعله الإنسان وهو مجبر عليه.

الله والعلم بالجزئيّات

يعتقد أكثر المؤمنين بالأديان الإلهية بأنّ الله يعلم بالجزئيّات ولا يعزب عن علمه شيء منها، ويستندون في ذلك إلى أدلّة عقليّة ونقليّة[1]. وفي مقابل هذا الاعتقاد شبه الإجماعيّ ثمّة من يرى أنّ هذا الاعتقاد يفضي إلى أمور لا يمكن القبول بها. ومن المعارك التي دارت في التراث الكلاميّ والفلسفيّ الإسلاميّ النقاش الذي دار بين أبي حامد الغزالي (450-505 ق) الذي يرى أنّ «إنكار علم الله بالجزئيّات» واحد من ثلاثة اعتقادات كفريّة يؤمن بها

(1) انظر كنموذج: محمد مهدي النراقي، **جامع الأفكار**، ج2، ص248-345؛
Thomas Aquinas, **Summa Contra Gentiles**, V. 1, p. 213-217 (chapter 65).

الفلاسفة ويروّجون لها[1]، ولا يرى أنّ ما يذكره ابن سينا يكفي لتبرير تضييق دائرة علم الله وإخراج الجزئيّات منها[2]. ويضرب بعض العلماء المسيحيّين مثالًا لتوضيح الإشكالية فيقول إنّ قضيّة: «تزوّجت مارتا الأحد الماضي» لا تكون صادقةً إلى الأبد ولا تصدق إلا لمدة أسبوع واحد إذا كانت قد تزوّجت فعلًا وهذا الأسبوع يمتد من منتصف ليل الأحد إلى منتصف ليل الأحد اللاحق، وبناء على هذا التصوّر يقترح تعديل النظرة إلى علم الله على النحو الآتي: «الله يعلم في كلّ زمان جميع القضايا الصادقة في ذلك الزمان بعينه»[3]. وأمّا الأسباب التي تدعو المنكرين لعلم الله بالجزئيّات فهي الآثار والنتائج التي تترتّب على توسعة العلم الإلهيّ:

أ- **عروض التغيير**[4]: تخيّلوا شخصًا اسمه عليّ هو الآن واقفٌ وبعد لحظة سوف يجلس. فإذا افترضنا أنّ الله، بعد جلوس عليٍّ يعلم أنّه واقفٌ، فهذا العلم لن يكون إلّا جهلًا، وإذا علم بأنّه جالس أي حلّت قضيّة جديدة هي «عليٌّ جالسٌ» محلّ قضيّة «عليٌّ واقفٌ»؛ فهذا ليس سوى عروض التغيّر

---

(1) يكفّر الغزالي الفلاسفة لاعتقادهم بثلاثة أمور هي: إنكارهم علم الله بالجزئيّات، وإنكارهم المعاد الجسمانيّ، وقولهم بقدم العالم. (انظر: محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص254). ولا يخفى أنّ الاعتقاد بقدم العالم لا يلزم منه الشرك بالضرورة، وأمّا المسألتان الأخريان فلم يتبنّ فيهما الفلاسفة المسلمون ما يخالف الشريعة أو يكذّبها.

(2) ينسب ابن سينا إلى الله العلم بجميع الجزئيّات؛ ولكن بطريقةٍ مختلفة عن علمنا نحن بها، ويمكن التعبير عن نظريّة ابن سينا في هذا المجال بأنّها «علم بالجزئيّات على نحوٍ كليّ»: «واجب الوجود إنّما يعقل كلّ شيء على نحو كلّيّ؛ ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي». (ابن سينا، **النجاة**، ص247. وللاطلاع على نقد هذه النظرية انظر: ملّا صدرا، **المبدأ والمعاد**، ج1، ص170).

(3) مايكل بترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص112؛ انظر أيضًا:

Edward R. Wierenga, The Nature of God, p. 176-177.

(4) انظر: أبو نصر الفارابي، **فصول منتزعة**، ص90-91؛ ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص519؛ الفخر الرازي، **المحصل**، ص131؛

Edward R. Wierenga, **The Nature of God**, p. 175.

على علم الله؛ الأمر الذي لا تقبله الأديان التوحيدية[1].

والخطأ الذي وقع فيه أصحاب هذا الاستدلال هو أنّهم يحسبون أنّ علم الله زمانيٌّ[2]. أضف إلى ذلك أنّ هذا الأسلوب في الاستدلال تظهر عليه أمارات القيود والحدود التي تحفّ بالحوارات البشريّة. فنحن البشر عندما نريد التعبير عن ما نريد نحتاج إلى قيودٍ زمانيّة مثل الآن والأحد الماضي وما شابه. ولولا القيود الزمنيّة التي تحاصرنا لاستطعنا التعبير عن أفكارنا دون حاجةٍ إلى استخدام القيود الزمانيّة، ولاستخدمنا مثلًا طرائق أخرى محرّرة من قيود الزمان مثل التلباثي (التخاطر). والتدقيق في هذه النقطة يكشف عن أنّه حتّى عندنا نحن البشر، لا تتغيّر الحقيقة التي نعبّر عنها بقضيّة «عليٌّ الآن واقف»، بعد جلوسه[3]. وبناءً عليه ولكي لا نقيّد حقيقة علم الله بالقيود والحدود الزمانيّة، يمكننا تصوّر خطٍّ غير متناهٍ كل نقطة منه تشير إلى مقطع زمانيٍّ تاريخيّ؛ والوقائع المذكورة أعلاه «وقوف عليّ» و«زواج مارثا» لها موقعها على هذا الخطّ. فإذا افترضنا وجود موجودٍ فوق الزمان محيطٍ بهذا الخطّ، عندها سوف يكون مطّلعًا على كلّ الوقائع التي تشغل حيّزًا على الخط المذكور، دون أن يطرأ على علمه أيّ تغيير يصيب

---

(1) يعترف بعض الكتّاب الغربيّين للمعتزلة وابن سينا بأنّهم أوّل من استدلّ بهذه الطريقة: (انظر: Brian Leftow, «**Immutability**» in: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, V. 4, p. 713).

(2) لمزيد من الاطّلاع، انظر: سيد شريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ج8، ص75-77؛ محمد مهدي النراقي، **جامع الأفكار**، ج2، ص260.

(3) وبحسب شمس الدين الخفري (تُوفّي 957 ق) ليس ثمّة تناقضٌ بين القضيّتين الآتيتين: «زيد في اللحظة الأولى في البيت» و«زيد في اللحظة الثانية ليس في البيت»، بحيث لا يمكن الجمع بينهما وتصديقهما في آنٍ واحدٍ. (شمس الدين الخفري، **الحاشية الخفرية على الشرح الجديد للتجريد**، ص136)؛ انظر أيضًا: صدر الدين دشتكي، **الحقائق المحمدية**، ص68-69؛ Brian Leftow, «**Immutability**» in: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, V. 4, p. 713; Edward R. Wierenga, **The Nature of God**, p. 178.

مخلوقاته[1].

ب- **الإحاطة بغير المتناهي**[2]: يشهد العالم في كلّ لحظةٍ تحقّق مليارات الوقائع؛ فهنا تسقط ورقة من شجرة، وهنا طفل يستيقظ من النوم، وفي تلك النقطة من الغابة حيوان مفترس يلاحق حيوانًا ليفترسه. وحتّى لو كانت للعالم بدايةٌ ونهايةٌ، تبقى الإحاطة بكلّ صغيرةٍ وكبيرةٍ تقع فيه مسألة صعبة التحقّق؛ فكيف والعالم، بالحدّ الأدنى، ليس له نهايةٌ؛ إن لم نقل ليس له بدايةٌ أيضًا، كما يرى من يعتقد بقدم العالم.

وهذا الإشكال أضعف من سابقه؛ إذ إنّ الله موجود غير متناهٍ ولا يترتّب على إحاطته بحوادث العالم ووقائعه أيّ لازمٍ لا يمكن القبول به(*).

---

(1) للاطّلاع على أجوبة وردود أخرى، انظر: الفخر الرازي، **المحصل**، ص131؛ العلامة الحلّي، **كشف المراد**، ص286-287؛ محمد مهدي النراقي، **جامع الأفكار**، ج2، ص254-259.

(2) انظر: أبو نصر الفارابي، **فصول منتزعة**، ص90-91؛ ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص519.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

العلم المطلق وعدم إمكان تبرير الشرور

ينقل ابن ميمون دليل بعض الفلاسفة على إنكار العلم المطلق على النحو الآتي: إما أن يكون الله غير عالمٍ بشيء من هذه الأحوال الشخصيّة، وغير مدركٍ لها؛ أو يكون يدركها ويعلمها. وهذه القسمة ضرورية. ثم قالوا: فإن كان يدركها ويعلمها، فلا يخلو الأمر من أحد ثلاثة أقسام: إمّا أن ينظّمها ويجريها على أحسن نظام... ويكون مغلوبًا عن نظمها لا قدرة له عليها، أو يكون يعلم ويقدر على النظم والتدبير الجيد غير أنّه أهمل ذلك على جهة التهاون والاحتقار... فلما قسموا هذا التقسيم بتّوا الحكم، وقالوا: إنّ قسمين من هذه الثلاثة اللازمة لكلّ من يعلم ممتنعان في حق الله تعالى... فلم يبقَ من التقسيم كلّه إلّا أن يكون لا يعلم شيئًا من هذه الأحوال بوجهٍ أو يعلمها، وينظّمها أحسن نظام. ونحن نجدها غير منتظمة... فذلك دليل على كونه لا يعلمها بوجهٍ، ولا بسببٍ. هذا الأمر هو الذي أوقعهم أولًا في هذا الافتيات العظيم. (ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص518 – 519).

سوف نعالج إشكاليّة الشرور بالتفصيل في الفصل القادم. ولكن الآن وعلى فرض =

العلم السابق الإلهيّ واختيار الإنسان

العلاقة بين «علم الله الأزليّ» و«اختيار الإنسان» مسألة قديمة العهد، عولج فيها مصداقٌ من مصاديق علم الله بالجزئيّات من زاويـة خاصّةٍ (وأحيانًا نُفي هذا العلم عنه تعالى لما يفترض ترتّبه على إثبات علمه بهذا النوع من الجزئيّات)[1]. ويرى الفخر الرازي (544-606 ق) أنّه لو اجتمع عقلاء العالم كافةً وكان بعضهم لبعضٍ ظهيرًا، لما استطاعوا التوفيق بين العلم الإلهيّ السابق وبين اختيار الإنسان وحريّة إرادته[2]. وينقل الرازي أنّ ذا التنافي بين الأمرين أودى ببعضٍ إلى الاعتقاد بالجبر[3]، وساق آخرين إلى إعادة النظر في علم الله تعالى[4]. وممّن عبّر عن الموقف الأوّل بوضوح عمر الخيّام (توفي حوالي 515 ق) في الرباعيّ المنسوب إليه حيث يقول:

= دوران الأمر بين هذه الخيارات التي يذكرها ابن ميمون هل ترى أنّ إنكار العلم الإلهيّ هو أفضل السبل لحلّ إشكاليّة وجود الشرور؟

(1) للمزيد من الاطّلاع والمطالعة، انظر: بوتيوس، **تسلاى فلسفه**، ص226-247 (الدفتر الخامس، الفصول من الثالث إلى السادس)؛ نلسون پايك، «**علم مطلق خداوند واختيار انسان ناسازگارند**» في: **كلام فلسفى**، ص253-289؛

Richard Taylor, «Delibration and Foreknowledge» in: Bernard Berofsky (ed.), Free Will and Determinism, p. 277-293.

(2) سيد شريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ج8، ص155.

(3) ليس للفخر الرازي موقف واضح من مسألة الجبر والاختيار، فهو في بعض الأحيان يظهر منه الميل إلى هذه الجهة وأحيانًا إلى عكسها، وهو يفسّر الميل إلى الجبر بالاستناد إلى العلم الإلهيّ: «إنّه تعالى لما علم من الكافر أنّه لا يؤمن، كان صدور الإيمان منه يستلزم انقلاب علم الله جهلاً» (الفخر الرازي، **المطالب العالية**، ج9، ص46-47؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ج9، ص230 و339؛ الفخر الرازي، **المحصل**، ص131، 147 و151؛ الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج24، ص221).

(4) وتوقّف بعضٌ في هذا الأمر ولم يتّخذ موقفًا: «ليس لنا إلا التوقّف في المسألة والإمساك بطرفي الخيط؛... دون أن نسأل كيف يمكن الجمع بين هاتين الحقيقتين والتوفيق بينهما؟». (جان وال، **ما بعد الطبيعه**، ص810).

أعبّ الطلا عمدًا ومثلي ذو حجى   درى اللـه قدمًا بارتشافي للطلا
له يغتدي عند النهى شربها سهلًا   فإن أجتنبها ينقلبْ علم الله جهلا[1]

وذهبت الجماعة الثانية إلى إنكار علم الله بأفعال الإنسان الاختياريّة؛ وذلك أوّلًا لأنّ إنكار الاختيار نفسه مخالف للوجدان، وإثبات العلم المسبق بالأمر الاختياريّ منافٍ للاختيار. ويرى هؤلاء أنّ دخول الأفعال الاختياريّة تحت مظلّة العلم المسبق غير منطقيٌّ، تمامًا كما القدرة على فعل المستحيلات:

لو فرضنا أنّ الله لا يقدر على تصور الصور التي لم تُرسم بعد، فإنّ ذلك لا يخلّ بقدرة الله المطلقة، وبالطريقة نفسها يمكن القول إنّ عدم معرفة الله بالأفعال الاختياريّة التي لم يفعلها الإنسان بعد، لا يخلّ بسعة علمه ولا يؤدّي إلى نسبة الجهل إليه أبدًا. وعندما تتحقّق هذه الأفعال وتكتسي ثوب الوجود يكون الله هو أوّل من يعلم بها ويطّلع عليها[2].

هذا وإنّ التحليل الصحيح والدقيق للعلاقة بين «علم الله الأزليّ» و«اختيار الإنسان»، يرفع أيّ تنافٍ بين الأمرين ولا يبقي أيّ مبرّرٍ للتضحية بأحدهما حفاظًا على الآخر[3]. ولا بأس من الاستفادة من هذا المثال لتوضيح الحلّ وبيانه: تصوّروا معلّمًا يستطيع توقّع مستقبل طلّابه وحتى نتائجهم وعلاماتهم بنسبة سبعين من مئة، مع هامش خطإ هو ثلاثون من مئة. ومن الواضح في هذا المثال أنّ هذه المعرفة شبه الكاملة بقدرات

(1) عمر الخيّام، **رباعيات الخيام**، ص92.

(2) مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص120؛ انظر أيضًا: ريتشارد سوين برن، **آيا خدايى هست**، ص33-34.

(3) لمزيد من الاطّلاع، انظر: لئون مينار، **شناسايى وهستى**، ص137؛ آلفين پلانتينگا، «علم مطلق خداوند واختيار انسان سازگارند» في: **كلام فلسفى**، ص291-303؛

Thomas Aquinas, **Summa Contra Gentiles**, V. 1, p. 221-225 (chapter 67); H. P. Owen, «God, Concepts of», in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, p. 347.

الطلّاب والمتعلّمين، لا تقلّل من اختيار الطلّاب ولا تجبرهم على المستقبل الذي يتوقّعه لهم أستاذهم. ثمّ لو افترضنا أنّ نسبة معرفته بهم قد زادت ونسبة الخطإ انخفضت، فلن يتغيّر الحال عمّا كان عليه من قبل، وسوف يبقى الطلّاب أحرارًا في اختيار مستقبلهم وحصولهم على العلامات المتوقّعة لهم. وهذا المثال البسيط يكشف عن أنّ العلم تابعٌ للمعلوم وليس العكس[1]. والقدّيس أوغسطين (340-354 م) من أوائل اللاهوتيّين المسيحيّين الذين قالوا:

لا يمكن أن تُعدّ مجبِرًا أو مكرِهًا لشخص مّا على المعصية لمجرّد أنّك مطّلع على أنّه سوف يفعلها قبل أن يفعلها. حتّى لو كان صدور هذا العمل منه معلومًا على نحو القطع واليقين (وصدور الفعل منه على وجه الاختيار هو من لوازم صحّة العلم بصدوره اختيارًا). وعليه، فإنّ علمك المسبق بفعله لا يتنافى البتّة مع اختياره وحريّة إرادته. وعلى ضوء ذلك إنّ علم الله المسبق والأزليّ بفعل الإنسان لا يسلبه اختياره ولا يسمح بادّعاء أنّ الفعل صدر عنه على وجه الجبر[2].

وبعبارة أخرى: إنّ متعلّق العلم الإلهيّ ليس هو صدور الفعل فحسب، بل تعلّق العلم بصدور الفعل وبجهة صدوره التي هي جهة الاختيار الحرّ. وبالتالي فإنّ مقتضى صحّة العلم الإلهيّ هو صدور الأفعال الإنسانيّة على وجه الاختيار[3].

(1) يؤكّد كثير من الفلاسفة المسلمين على أنّ العلم تابع للمعلوم؛ ولكنّ المير داماد (تُوفّي 1041 ق) وملا صدرا وآخرون يخرجون علم الله من هذه القاعدة، ويعالجون الإشكالية بطريقةٍ مختلفة قريبة ممّا سوف يأتي لاحقًا (انظر: نصير الدين الطوسي، **تلخيص المحصّل**، ص328؛ المحقّق الحلّي، **المسلك في أصول الدين**، ص94؛ العلّامة الحلّي، **كشف المراد**، ص307؛ شريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ج8، ص155؛ ميرداماد، **القبسات**، ص471-472؛ ملّا صدرا، **الحكمة المتعالية**، ج6، ص384-385).

(2) Augustine, **On Free Choice of the Will**, p. 78 (Book 3, part 4).

(3) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج15، ص253-254.

3- عدم التغيّر، كمال أم نقص؟

هل تقبل كمالات الله الزيادة؟

هل يتّصف الله بالعواطف على نحو اتّصاف الإنسان بها؟

هل تزعج آلام الإنسان الله وتؤذيه؟

هل يمكن أن يعدّل سلوكنا في برامج الله وخططه؟

يرى أكثر الفلاسفة وأتباع الأديان الإلهيّة، أنّ التغيير نقص[1]، ولأجل ذلك ينزّهون الله عنه. وعلى ضوء هذه النظرة إلى التغيّر يُقال إنّ التغيّر لا يطرأ على الذات الإلهيّة، ولا يمكن لأحدٍ كائنًا من كان أن يصرف الله عمّا يريد، أو يدعوه إلى ما لا يرغب فيه. وفي مقابل هذا الميل إلى تنزيه الله عن التغيّر نجد أنّ بعض علماء اللاهوت والكلام يخطّئون هذه النظرة التقليديّة إلى الله، ويدّعون أنّ الإله المريد للخير لعباده، لا بدّ من أن يتأثّر لما يحلّ بهم من آلام، وإن لم يخفّف معاناتهم فأقلّ ما ينبغي هو أن يشاركهم حزنهم ومصابهم[2]. وقد عُدّ علم الله بالجزئيّات شكلًا من أشكال التغيّر الذي لا ينسجم مع الذات الإلهيّة المنزّهة عن التغيّر. وفي المقابل ثمّة من يرى أنّ

---

(1) نستعمل كلمة تغيير هنا في معناها الواسع دون أن نميّز بين أشكال التغيير ومناشئه. وفي اللغة الإنكليزية ثمة تمييز بين التغيّر بمعنى قبول التغيير (immutability) والانفعال (impassibility). والمصطلح الثاني يدلّ غالبًا على التغيّر والتأثّر العاطفي. وعليه، يمكن تسمية تبدّل لون التفاحة من الأخضر إلى الأحمر تغيّرًا، بينما تبدّل لون الوجه نتيجة الخجل أو الخوف هو انفعال. ومن جهة أخرى لمّا كان الانفعال شكلًا من أشكال التغيير يكون بين المصطلحين عمومًا وخصوصًا مطلقًا. بينما نرى أنّ بعض العلماء الغربيّين يحكمون بأنّ النسبة بين المفهومين هي نسبة العموم والخصوص من وجه، وأحيانًا يتحدّث بعضهم بطريقة توحي بالترادف بينهما (انظر:

Brian Leftow, «**Immutability**» in: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, p. 711; H. P. H. P. Owen, «**God, Concepts of**», in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, p. 346; Donald G. Bloesch, **God the Almighty**, p. 91).

(2) مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد ديني**، ص102.

قبول التوبة، وقضاء الحوائج قد تُصنّف في دائرة التغيّر المرفوض عند من يرفض طروء التغيّر على الذات الإلهيّة[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ تيّار لاهوت الصيرورة يتّخذ الموقف المعاكس تقريبًا، وبدل الإصرار على الثبات وعدم التغيّر، نجدهم يؤكّدون الحركة والصيرورة، ويدّعون أنّ الله كسائر الموجودات ليس منزّهًا عن الصيرورة والتحوّل من حالٍ إلى حالٍ(*).

(1) See: Brian Leftow, «**Immutability**» in: **Routledge Encyclopedia of Philosophy,** p. 712; William E. Mann, «**Philosophy of Religion**», in: Lawrence C. Becker (ed.), **Encyclopedia of Ethics,** p. 254.

(*) **أضف إلى معارفك**

الآيات والروايات الموهمة لتغيّر الله

في القرآن الكريم آيات عدّة تدلّ على قبول الله التوبةَ عن عباده المخطئين، واستجابته دعاءهم، والأمر نفسه نجده في عددٍ من الروايات ما يدلّ في نظرة أوليّة على طروء التغيير على الله تعالى، ومن نماذج هذه الآيات قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (سورة الزخرف: الآية 55). وقد ورد في عددٍ من الروايات نسبة الغضب إلى الله، ومن ذلك هذه الرواية التي تقول: «إذا وعدتم الصبيان ففوا لهم، فإنّهم يرون أنّكم الذين ترزقونهم إنّ الله ليس يغضب لشيء كغضبه للنساء والصبيان» (محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج6، ص50).

وفي السياق عينه فإنّ صفاتٍ كالرحمة والرأفة توهم أنّ الله تعالى يتأثّر لما يحلّ بعباده من آلام ومصائب؛ وخاصّة أنّ بعض الروايات تقارن بين رحمة الله وعطفه ورحمة والآباء والأمّهات وعطفهم، وترجح رحمة الله وعطفه على غيرها (محمد ابن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، ج7–9، ص324 (كتاب الأدب، باب رحمة الولد)؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، ج4، ص2109 (كتاب التوبة، باب سعة رحمة الله)؛ محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سنن ابن ماجه**، ج2، ص1436 (كتاب الزهد، باب ما يرجي من رحمة الله)).

ولا يقتصر هذا الأسلوب من التعبير عن الله على النصوص الدينيّة الإسلاميّة ففي النصوص الدينية المقدّسة عند سائر الأديان ما يشبه النصوص الإسلاميّة في هذا المعنى، ونكتفي بالإشارة إلى نصٍّ عدّه القديس أوغسطين شبهة في مقابل عقيدة عدم =

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّه يظهر لنا أنّ عدم التغيّر في صفات الله، وهو أمر ثابتٌ بالأدلّة العقليّة والشواهد النقليّة، لا تترتّب عليه آثار سلبيّة لا يمكن قبولها في حقّ الله، ولا يتنافى مع سائر الصفات الإلهيّة. إنّ الله يريد الصلاح لجميع العباد، ولا يحجب رحمته عن أحدٍ منهم حتّى لو تورّط أحدهم في المعصية أو ارتكاب الظلم. ومن يرى التلازم بين إرادة الخير والعناية الإلهيّة وبين الألم والشعور بالأسى، فقد تورّط في مشكلة عدم التميز بين الموجود المتناهي والموجود غير المتناهي. فنحن البشر عندما نرى ظلمًا أحاق بفرد من الناس، نتأثّر ونرقّ له، وأحيانًا نعبّر عن ألمنا وتضامننا معه بذرف الدموع من مآقينا. وهذا في البشر يبدو طبيعيًّا وأما عند الله تعالى، فإنّه أكثر رحمة وعطفة من أي رحيم أو عطوف دون أن تعرض له هذه الحالة التي تعرض لأمثالنا من الناس[1]. فنحن عندما نسعى في سبيل التخفيف من آلام الآخرين، كثيرًا ما يكون هدفنا هو التخفيف من معاناتنا لما يعانون، وأما ما يفعله الله لرفع الظلم أو الألم عن الناس فله أهداف وغايات أخرى[2].

وفرح الله وغضبه أيضًا يُفسّر بالطريقة عينها. فبعض أفعال الناس لا

= التغيير في صفات الله (See: Thomas Aquinas, Summa Theologica, 9, 1.)
وهذا النص هو «اقتربوا إلى الله فيقترب إليكم»(الكتاب المقدّس، رسالة يعقوب، 4: 8. وتجدر الإشارة إلى أنّ العهد القديم يصرّح بعدم تغيّر الله تعالى: «لأنّي أنا الرب لا أتغيّر...» (سفر ملاخي، 3: 6)).
وتجدر الإشارة إلى أنّ مفهوم القرب من الله والتقرّب إليه هو من المفاهيم الإسلامية المركزيّة، وقد ورد في عددٍ من النصوص منها: «إذا تقرّب العبد إليّ شبراً تقرّبت إليه ذراعًا. وإذا تقرّب إليّ ذراعًا تقرّبت منه باعًا. وإذا أتاني يمشي أتيته هرولةً»(محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ج7-9، ص787 (كتاب التوحيد)).

(1) الله سبحانه «شديد الرحمة» و«أرحم الراحمين» لمن يستحقّ وهو بالمستوى نفسه و«شديد العقاب» و«أشد المعاقبين» لمن يحرمون أنفسهم من استحقاق الرحمة الواسعة.
(2) محمد الغزالي، شرح أسماء الله الحسنى، ص50.

تنسجم مع واجباتهم المطلوبة منهم، فتكون متعلّقًا لغضب الله ويستحقّون العقاب عليها. ولا يخفى أنّ شدّة قبح الفعل ترفع من غضب الله تعالى. ولكن مع هذا التعبير بلغة مشابهة للتعبير عمّا يحلّ بالإنسان، إلا أنّه لا ينبغي أن يُفهم أنّ ما يحلّ بالله هو عين ما يحلّ بنا، ولا أنّ ما يعرض علينا يعرض عليه تعالى، فنحن يظهر غضبنا في احمرار الوجه واحتقان أوردة الرقبة وما شابه تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا! ومن هنا، نجد في بعض النصوص الروائيّة تمييزًا بين رضا الله ورضانا وسخطه وسخطنا، في مقام الردّ عن سؤال في هذا المجال: فله رضًا وسخط؟

«نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين، وذلك أنّ الرضا حال تدخل عليه فتنقله من حالٍ إلى حالٍ؛ لأنّ المخلوق أجوف معتمل مركّب للأشياء فيه مدخل، وخالقنا لا مدخل للأشياء فيه؛ لأنّه واحد واحديّ الذات واحديّ المعنى[1] فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شيء يتداخله فيهيجه وينقله من حال إلى حال؛ لأنّ ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين»[2].

وقبول التوبة واستجابة الدعاء أمور تابعة لقوانين ثابتةٍ وأزليّةٍ. أي كما إنّ العقاب على المعصية خاضعٌ لقانون إلهيّ، كذلك التوبة تجري وفق قانون ثابتٍ لا يعرض عليه التغيير؛ وليس أنّ البكاء بين يدي الله وإظهار الندم على ما سلف هما اللذان يجعلان الله يرقّ للعبد فيتوب عليه. وعلى

---

(1) عبارة «أحديّ الذات وأحديّ المعنى»، قد يكون المراد منها الإشارة إلى بساطة الله وعدم تركيبه. وقد استند عددٌ من العلماء الشرقيّين والغربيّين إلى مفهوم البساطة لإنكار التغيّر. (انظر: ملّا صدرا، **شرح أصول الكافي**، ج1، ص229-230؛

Thomas Aquinas, **Summa Theologica**, 9, 1; Brian Leftow, «**Immutability**» in: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, p. 712; William E. Mann, «**Philosophy of Religion**», in: Lawrence C. Becker (ed.), **Encyclopedia of Ethics**, p. 255(.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، ص110.

حدّ قول أحد العلماء: «لا يزال من نعوت الكمال والجمال على ما كان عليه في أزل الآزال»[1]. وفي حقيقة الأمر نحن الذين تُغيّرُنا التوبةُ فندخل تحت قانون إلهيٍّ ثانٍ بعد أن كنّا مشمولين بقانون العقاب والغضب.

خلاصة الفصل

- أوّل ما يستحقّ المعالجة في مبحث صفات الله، هو السؤال عن اتّصاف الله بالصفات. وفي الجواب عن هذا التساؤل نزّه عددٌ من العلماء في شرق الأرض وغربها اللهَ عن الصفات وعروضها عليه.
- يؤمن عددٌ كبير من المتكلّمين المسلمين واللاهوتيّين المسيحيّين بأنّ صفات الله عين ذاته. ويرى آخرون في المقابل أنّها غير الذات وزائدة عليها.
- أكثر الذين ينسبون الصفات إلى الله يرون أنّ الإنسان قادرٌ على معرفتها. مع التذكير بتفاوت أفراد البشر في إدراكهم إيّاها، وتأكيدهم أن لا أحد من الناس يمكنه الإحاطة بها ومعرفتها حقّ المعرفة.
- يستنتج كثير من الفلاسفة وعلماء الكلام عددًا من صفات الله من مفاهيم مثل: «وجوب الوجود»، «الكمال المطلق»، و«عدم التناهي». كما إنّ صفات الكمال التي تتحلّى بها المخلوقات دليل على اتّصاف الله بها بحدٍّ أعلى وأشرف.
- يتمسّك بعض الملحدين ببعض بما يسمّونه التناقض بين هذه الصفات التي ينسبها المؤمنون إلى الله، ويرون أنّ وقوع الحوادث المؤلمة كالزلازل والبراكين وغيرها ممّا يسمّونه شرًّا لا ينسجم مع الصفات التي تُنسب إلى الله.

---

(1) علي خان المدني، رياض السالكين، ج2، ص259؛ انظر أيضًا: ملّا صدرا، المبدأ والمعاد، ج1، ص255؛ محمد مهدي النراقي، جامع السعادات، ج3، ص180-181.

- «القدرة المطلقة» ليست مفهومًا متناقضًا. وإنّ أسئلةً مثل: هل يقدر الله على إفناء ذاته؟ هي أسئلة غير ذات معنى ولا تستحقّ التوقّف عندها لما تشتمل عليه من تناقض.
- علم الله بالجزئيّات لا يستتبع عروض التغيّر عليه؛ حتّى نحن البشر لا يعرض علينا التغيّر عندما نعلم بحقيقة مثل جلوس عليّ بعد علْمِنا بأنّه كان واقفًا من قبل.
- دعا الاعتقاد بالتنافي بين «علم الله الأزليّ» وبين «اختيار الإنسان» عددًا من العلماء إلى إنكار اختيار الإنسان، وآخرين إلى تضييق دائرة العلم الإلهيّ. هذا وإنّ التحليل الصحيح للعلاقة بين العلم والمعلوم يكشف لنا عن أنّ متعلّق العلم هو صدور الفعل الإنساني عن إرادة الإنسان الحرّة، ولم يتعلّق العلم بصدوره فحسب.
- عدم عروض التغيّر لله تعالى أمرٌ ثابتٌ بالأدلّة العقليّة والشواهد النقليّة، وليس له لوازم باطلة كمنافاته لسائر صفات الله تعالى.

أسئلة أجاب عنها الفصل

1- ما هو تفسير القاضي سعيد القمي لمراد الإمام عليّ (ع) من نفي الصفات في قوله: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»؟ واذكر ثلاثة تفسيرات أخرى لهذه الكلمة.

2- ما هو الدليل الذي يستند إليه الذين يرون أنّ صفات الله عين ذاته؟

3- في مسألة العلاقة بين الصفات والذات، هل يمكن إرجاع نظريتي «النيابة» و«العينية» إحداهما إلى الأخرى؟ اشرح ذلك.

4- كيف يمكن معرفة صفات الله؟

5- ما هو الفرق بين اسم الله وصفته؟ اشرح وأبد رأيك.

6- ما المقصود من الانسجام الداخليّ بين صفات الله؟

7- اشرح مفارقة القدرة المطلقة. وكيف يمكن حلّ هذه المفارقة المدّعاة؟

8- اشرح رؤية تيّار لاهوت الصيرورة إلى القدرة الإلهية المطلقة، ومسألة عروض التغيير والتغيّر على الله.

9- هل يؤدّي علم الله بالجزئيّات إلى تغيّر في ذاته تعالى؟ ولماذا؟

10- ثمّة من يرى أنّ علم الله مطلق؛ ولكنّهم في الوقت عينه ينكرون علمه بأفعال الإنسان الاختيارية. كيف يبرّر هؤلاء رؤيتهم هذه؟ اشرح وناقش هذه النظريّة.

11- هل يلزم من التوبة واستجابة الدعاء عروض التغيير على الله تعالى؟ وكيف؟

12- إلى أيّ من النظريّات تعود هذه العبارات الآتية مع مراعاة الترتيب: «عالمٌ لا بعلمٍ»، «عالمٌ بعلمٍ» و«عالمٌ بعلمٍ هو هو»؟

أ- العينية، النيابة، الزيادة؛

ب- النيابة، الزيادة، العينية؛

ج- الزيادة، العينية، النيابة؛

د- الزيادة، النيابة، العينية.

مقترحات بحثية

● يستخدم كثير من الكتّاب الكلمتين «صفة» و«وصف» في معنًى واحدٍ؛ بل يصرّح بعضهم بأنّهما مترادفتان: «الصفة والوصف مصدران[1]

(1) على الرغم من ظهور كلام بعض اللغويّين في مصدريّة الوصف والصفة؛ إلا أنّ هاتين الكلمتين تُستعملان في معنًى غير مصدريّ. (انظر: إسماعيل الجوهري، **الصحاح**، ج4، ص1438-1439؛ مجد الدين الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ج3، ص295).

بمعنى واحد مثل وعد وعدة»[1]. ويدّعي آخرون أنّ بينهما فرقًا واختلافًا في المعنى ويقولون في مقام تفسير إحداهما[2]: «الوصف لغة ذكر ما في الموصوف من الصفة والصفة هي ما فيه»[3]، أو: «الوصف يقوم بالواصف، والصفة بالموصوف»[4]. وبعض أهل الطائفة الثانية يشيرون إلى أنّه وعلى الرغم من الاختلاف بين الكلمتين فإنّهما تُستعملان في معنى واحدٍ حقيقة أو مجازًا[5]. ويمكن ملاحظة هذا التمييز في الحديث عن صفات الله. ومن باب المثال، يرى بعض الكتّاب أنّ المعتزلة «يثبتون الوصف وينفون الصفة»؛ وذلك لأنّهم يقولون في وصف الله إنّه «عالم لا بعلم»[6]. وقد استفاد بعض الأشاعرة في مقام الحديث عن قدم صفات الله من العبارات المذكورة، ويقول بعضهم: «الوصف الذي هو كلام مسموع أو عبارة عنه غير الصفة القائمة بالله تعالى»[7].

(1) الشيخ الطوسي، **التبيان**، ج6، ص176؛ انظر أيضًا: أبو الفتح الكراجكي، **كنز الفوائد**، ج1، ص71.

(2) لمزيد من الاطّلاع على فروقات أخرى؛ انظر: أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، ص19 (الباب الثاني).

(3) ابن نجيم المصري، **البحر الرائق**، ج1، ص505؛ انظر أيضًا: الراغب الأصفهاني، **الغريب في مفردات القرآن**، ص873؛ محمد بن إسماعيل البخاري، **خلق أفعال العباد**، ص111.

(4) سيد شريف الجرجاني، **التعريفات**، ص280.

(5) انظر كنموذج: زين الدين بن نجيم المصري، **البحر الرائق**.

(6) انظر: القاضي عياض، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، ج2، ص283.

(7) القاضي أبو بكر الباقلاني، **تمهيد الأوائل**، ص245.

الفصل الخامس

موقع الشرور في نظام الخلق[1]

تقرّ الأديـان الإبراهيمية لله بأنّه ذو قدرة مطلقة، وعلم مطلق، وبأنّه خيّر محض. هذا من جهة ومن جهة أخرى يصعب إنكار وجود ما يُسمّى بالشرور في العالم. وعلى هذا الأساس طُرِح تساؤل هو بمثابة التحدّي لهذه الأديان، وهو: هل يمكن الإيمان بهذه القضايا الأربع في وقتٍ واحدٍ؟ «1- الشرّ موجود؛ 2- الله مطلق القدرة؛ 3- الله عالم وعلمه مطلق؛ 4- الله مريدٌ للخير لعباده»؟

تقع في كلّ عامٍ حوادث وسوانح طبيعيّة كالزلازل والسيول، تهدر مئات الأرواح، وتشرّدُ الكثيرين وتتركهم دون مأوى. ومنذ أن وجِد الإنسان على سطح الأرض، شهد ولادة أطفالٍ كثيرين مشوهي الخلقة، كما إنّ المرض والجوع يعصفان بملايين الأشخاص على سطح الكرة الأرضيّة. وقد شهد تاريخ البشريّة على أنواعٍ من الظّلم الذي يمارسه الأقوياء على من هم أقلّ منهم قوّة، وقد بقر الظالمون مئات البطون وسملوا العيون للوصول إلى مآربهم الدنيئة، ولم يعفوا عن الرؤوس. أليس الله بقادرٍ على خلق عالمٍ خالٍ من هذه الشرور؟ أليس الله بمطّلعٍ على هذه المصائب، وألا

(1) لقد استفدنا في كتابة هذا الفصل وتدوينه كثيرًا من كتاب: محمد حسن قدردان قراملكي، خدا ومسئله شر.

يعرف السبيل للحيلولة دون تحقّقها؟ أليس الله مريدًا للخير لمخلوقاته[1]؟ وعلى حدّ قول ديفيد هيوم (1711-1776 م) هذه الأسئلة وشبهها طُرحت على الأقلّ من زمان أبيقور (341-270ق.م.) وما زالت تُطرح دون أن يجد الإنسان لها جوابًا[2].

ولقد سعى العلماء المسلمون إلى الدفاع عن العدل الإلهيّ بعد إثبات وجود الله سبحانه، فطرحوا مشكلة الشرّ، وقدّموا أجوبةً رأوا أنّها تصلح لحلّ المشكلة وردّ الشبهات التي تطرح في هذا المجال. ويُستفاد من عددٍ من آيات القرآن الكريم أنّ الأصل في الخلق هو الخير، وأما الشرّ فهو من نتائج سوء اختيار الإنسان[3]. وبين اللاهوتيّين المسيحيّين يمكن الإشارة إلى إيريناوس (Irenaeus) (140؟-202؟م) بوصفه أوّل من حاول تبرير وجود الشرّ مع الاعتراف للإنسان باختياره[4]. كما إنّ أحد أسفار العهد القديم مخصّصٌ لمعالجة هذه المسألة عنيت بذلك سفر أيوب، وما فيه من تبرير للمصائب التي حلّت بالنبيّ أيوب (ع)[5]. ولم تعد

---

(1) انظر: آگوستين، اعترافات، ص204-206 (الباب السابع، الفصل الخامس).

(2) David Hume, **Dialogues Concerning Natural Religion**, part 10, p. 157.

(3) ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة البقرة: الآية 30).

(4) فهو يشير إلى هذا المطلب في الفصل السادس والثلاثين والثامن والثلاثين من القسم الرابع من كتابه ضدّ الهرطقات (Against Heresies). للاطّلاع على النصّ الكامل للكتاب انظر:
Robertson & Donaldson (eds.), The Ante-Nicene Fathers, V. 1, p. 315-567.

(5) لقد صوّر العهد القديم في بعض مقاطعه شدّة آلام أيوب على النحو الآتي: «ليته هلك اليومُ الذي وُلِدْتُ فيه، والليلُ الذي قال: قد حُبِلَ برجلٍ. ليكن ذلك اليوم ظلامًا... لم لم أمت من الرحم؟ عندما خرجتُ من البطن...، لِمَ يُعْطَ لشقيّ نورٌ، وحياةٌ لمُرّيّ النفس الذين ينتظرون الموت وليس هو... لأنّي مثل خبزي يأتيني أنيني ومثل المياه تنسكب زفرتي!» (**العهد القديم**، سفر أيوب، الإصحاح الثالث).

مشكلة الشرّ تحدّيًا للتصوّر الدينيّ لصفات الله فحسب، بل صارت الركن الوثيق الذي يلجأ إليه الإلحاد وينطلق منه للتشكيك في أصل وجود الله[1]. حتّى إنّ بعض الملحدين يرون أنّ بين «وجود الشر» وبين «وجود الله» بحسب تصويره في الأديان الإبراهيمية تناقضًا منطقيًّا؛ يقول ج. ل. مكي (J. L. Mackie (1917-1981م)) في مقالةٍ شهيرةٍ له بعنوان: «الشرّ والقدرة المطلقة» محاولًا بيان كيف أنّ الشرّ يمثّل مشكلة منطقيّة:

لبيان التناقض المنطقيّ بين (قضيتي: «الله موجود» و«الشرّ موجود») نحتاج إلى بعض المقدّمات الإلحاقيّة. في ما يتعلّق بالمفاهيم الآتية: «الخير» و«الشر» و«القادر المطلق». وهذه المقدّمات هي:

أ- الخير ضدّ الشرّ؛ بحيث إنّ على الموجود المريد للخير، أن يحول دون وجود الشرّ إلى أقصى حدٍّ ممكنٍ.

ب- لا حدّ لما يقدر عليه القادر المطلق.

ونتيجة هذه المقدّمات هي أنّ الموجود المريد للخير والقادر المطلق، عليه أن يستأصل وجود الشرّ بالكامل. وعليه، فإنّ بين القضيّتين المذكورتين أعلاه تناقضًا، ولا يمكن التصديق في وقتٍ واحد:

بـ«الموجود المريد للخير والقادر المطلق موجود»، و«الشرّ موجود»[2].

إنكار وجود الشرّ، أو إنكار صفات الله؟

لقد حاول أكثر المؤمنين بالأديان الإلهيّة تبرير وجود الشرّ، دون إنكار

(1) See: Hans Kung, On Being a Christian, p. 431.

(2) J. L. Mackie, «Evil and Omnipotence» in: Urban & Walton (eds.), The Power of God, p. 18.

القضايا الأربع المذكورة أعلاه؛ ولكن لم يعدم كلّ من آمن بنظريّة من ينكر عليه نظريّته(*).

ترى بعض الأديان الإبراهيميّة وغير الإبراهيميّة أنّ الشرّ لا وجود حقيقيّ له وما هو إلا نتيجة توهّم من الإنسان[2]. ويحاول بعضٌ لأجل إنكار وجود الشرّ، إظهار ضعف قدرات الإنسان الإدراكيّة[3] ويشكّكون أحيانًا في صحّة أحكامه القيميّة على الأشياء بأنّها شرّ ويؤكّدون أنّ «طرائق الله وطرقه» خير من «طرائقنا وطرقنا»[4].

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

إنكار وجود الشر بالكامل

يعتقد كثيرٌ من المؤمنين بأنّنا لو نظرنا إلى الكون من وجهة نظرٍ إلهيّة لما رأينا فيه إلا الخير. (انظر: هادي السبزواري، **أسرار الحكم**، ص104)؛ وذلك كما في حالة السيدة زينب (ع) إذ سألها ابن زياد: كيف رأيت صنع الله بأخيك وأهل بيتك؟ فأجابت: «**ما رأيتُ إلّا جميلا**». (محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج45، ص116). ونُقِل عن بعض فلاسفة اليونان قوله: «عندما أنظر إلى الأشياء بعين السرمديّة، لا أرى أيّ شرٍّ في الكون». (فردريك كاپلستون، **تاريخ فلسفه**، ج1، ص447). ويقول حافظ الشيرازي الشاعر الإيرانيّ المعروف، بعد نظره بهذه العين:

أخبرنا شيخنا أنّ قلم الخلق منزّه عن الخطإ؛ نعمت العين التي تستر الأخطاء

هل ترى أنّ النظر بهذه العين تبقي المجال مفتوحًا للبحث في مسألة باسم مشكلة الشرّ؟

(2) انظر: رابرت هيوم، اديان زنده جهان، ص358؛
W. J. Whalen, «**Eddy, Mary Baker**» in: **New Catholic Encyclopedia**, V. 5, p. 102.

(3) انظر: إيان باربور، **علم ودين**، ص48.

(4) ورد مثل هذه العبارة في الكتاب المقدّس: «لأنّ أفكاري ليست أفكاركم ولا طرقكم طرقي يقول الرب؛ لأنّه كما علت السماوات عن الأرض هكذا علت طرقي عن طرقكم وأفكاري عن =

هذا ولكنّ بعض المؤمنين بوجود الله حاولوا حلّ مشكلة الشرّ من خلال إعـادة النظر في صفات الله، والتشكيك في صحّة التصوّر الديني التقليدي عن صفاته عزّ وجلّ. وقد عرفنا سابقًا أنّ بعض المؤمنين بوجود الله من جماعة لاهوت الصيرورة ضيّقوا حدود القدرة الإلهيّة[1]. وربّما يمكن تصنيف ما تبنّاه جان استيوارت مل (1806-1873م) في هذا السياق؛ إذ أنكر إطلاق العلم والقدرة الإلهيّين[2]. وفي هذا المجال أيضًا يرى ويليام جيمز (1842-1910م) أنّ الحلّ الوحيد لمشكلة الشرّ هو تضييق دائرة العلم والقدرة كصفتين من صفات الله وتحديدهما[3]. ويكشف ابن ميمون عن أنّ حلّ مشكلة الشرّ هو الدافع الأساس الذي حدا ببعض الفلاسفة إلى إنكار علم الله بالجزئيّات[4]. أضف إلى ما تقدّم كلّه أنّ بعض المؤمنين يرون ضرورة تعديل النظرة إلى الصفة الثالثة من صفات الله، وهي صفة الخيريّة، وذلك بافتراض أنّ خيريّة الله تتجلّى في الخلق الأوّل وليس بالضرورة أن تظهر في الرعاية الأبويّة الدائمة للكون وما فيه من مخلوقات[5]. ومن الواضح أنّ الدفاع عن مثل هذه الرؤى والنظريّات ينتهي بنا إلى ما انتهت إليه نظريّة الإله عينها صانع الساعات التي اعترفت بوجود الله؛ ولكنّها أقصته

= أفكاركم». (إشعيا، 55: 9-10).

(1) يضاف إلى ما ورد أعلاه أنّ بعض المفكّرين يؤكّدون أنّ مفهوم «القدرة المطلقة» أعظم وأكبر من أن يحيط به الإنسان، ولعلّ هذا التصوّر ينتهي إلى الإذعان بغموض مشكلة الشرّ بدل السعي إلى حلّها؛ انظر:

Charles Hartshorne, «The Mystery of Omnipotence Is Too Deep for Human Reason» in: Urban & Walton (eds.), The Power of God, p. 250.

(2) **H. P. Owen, «God, Concepts of», in: Paul Edwards (ed.), The Encyclopedia of Philosophy, p. 346.**

(3) **William James, A Pluralistic Universe, p. 310-311.**

(4) ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص518-519.

(5) إيان باربور، علم ودين، ص52. ولمزيد من الاطّلاع على حلول أخرى لمشكلة الشرّ من طريق إنكار خيريّة الله؛ انظر: ماكس فبر، دين، قدرت، جامعه، ص412-413؛ جان هاسپرس، درآمدی بر تحليل فلسفی، ص544.

عن إدارة الكون بعد خلقه إيّاه(*).

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

خالق الخير وخالق الشرّ

يميّز الزرادشتيّون بين خالق الخير وخالق الشرّ(مرّ معنا في الفصل الأوّل أن بعض الباحثين يرون أنّ الزرادشتية لا تؤمن إلا بإله واحد هو الذي تسمّيه مزدا (محمد معين، **مجموعه مقالات**، ج1، ص59)). وعلى حدّ قول مؤلّف كتاب: **تاريخ جامع اديان**: ليس واضحًا ما إذا كان خالق الشر (أهريمن) هو بحد ذاته مخلوقٌ لخالق الخير (أهورا مزدا)– أم هو قديم وأزليّ:

«النصوص الموجودة في كتب الزرادشتيّة لا تكشف لنا بوضوح عن مسؤوليّة أهورا مزدا عن إيجاد الروح الشرّيرة. ولا يُعلم ما إذا كانت الروح الشرّيرة (انگره مينيو) موجودًا أزليًا مقارنةً في وجودها لأهورا مزدا أم لا. وبعبارة أخرى: هل إنّ الروح الشرّيرة موجود قديمٌ اكتشفه إله الخير؟ أم هو الذي أوجده ونقله من العدم إلى الوجود؟». (جان بي. ناس، **تاريخ جامع اديان**، ص461.)

ويضيف في محلٍّ آخر قائلًا: «إذا كان الشرير (الشيطان) هو الخالق الحقيقيّ للشرور؛ فلا بدّ من أن يكون موجودًا قديمًا أزليًا، كإله الخير... وإلا يلزم أن يكون خالق الشرّ هو إله الخير نفسه...». (المصدر نفسه، ص471–472).

ويشير ابن حزم الأندلسي (384–456 ق) في سياق ردّه على السؤال المذكور آنفًا إلى نظريّتين يكون أهريمن بحسب إحداهما موجودًا حادثًا، وبحسب الأخرى قديمًا؛ فيقول: إنّ المتكلّمين ذكروا عنهم (المجوس) أنّهم يقولون إنّ الباري عزّ وجلّ لمّا طالت وحدته استوحش فلمّا استوحش فكّر فكرة سوء فتجسّمت فاستحالت ظلمة فحدث منها أهرمن وهو إبليس، فرام الباري إبعاده عن نفسه فلم يستطع فتحرّز منه بخلق الخيرات وشرع أهرمن في خلق الشرّ. ويرى ابن حزم أن لا أساس صحيح تقوم عليه هذه النظريّة وعلى حدّ قوله: «لهم فيها تخليط كثير». ويرى أنّ هذه النظريّة مبنيّة على الاعتقاد بأنّ القدماء خمسة هم: «الباري تعالى وهو أورمن، وإبليس وهو أهرمن، وكام وهو الزمان، وجام وهو المكان وهو الخلاء أيضًا، ونوم وهو الجوهر وهو أيضًا الهيولى وهو أيضًا الطينة والخميرة. وإنّ أهرمن هو فاعل الشرور وإنّ أورمن فاعل الخير، وإنّ نوم هو المفعول فيه كلّ ذلك"(ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج1، ص34).

انسجام الشرور مع وجود الله في الأديان التوحيديّة

يسعى أكثر المؤمنين بالأديان الإلهيّة في سبيل تبرير الشرور وحلّ مشكلة الشرّ دون التراجع عن أيٍّ من مواقفهم حول الله وصفاته؛ مدّعين أن لا تنافي بين ما يُسمّى بالشرّ وبين شيء ممّا يتبنّونه حول الله والصفات[1]. وإنّ عددًا من الأجوبة والردود المطروحة لحلّ إشكاليّة الشرّ يمكن جمعها وضمّ بعضها إلى بعضها الآخر دون تجاهل المسافات الفاصلة بينهما، أو تناسي حدود كلٍّ منها، لبناء نظريّةٍ جامعةٍ حول العدل الإلهيّ. وها نحن نقدّم في ما يأتي أهمّ تلك الأجوبة.

1- الشرّ عدمٌ

يرى عددٌ كبير من العلماء في شرق الأرض وغربها أنّ الشرّ أمر وهميٌّ وعدميٌّ[2] لا يحتاج إلى علّة كي ننسبه إلى الله أو إلى غيره، لنسأل بعد ذلك ما الذي دعا الله المتّصف بتلك الصفات التي نعرفها إلى خلق ما يُعدّ شرًّا. فالفقر والمرض والموت هي أمور عدميّة (عدم الثروة، عدم الصحّة، وعدم الحياة) وليس لها علّة سوى «عدم العلّة». ولتوضيح هذا المدّعى الذي يبدو

---

(1) يرى بعض العلماء الغربيّين أن لا حاجة إلى تفسير الشرور وبيان سبب ظهورها في العالم، أو لا قدرة للإنسان على ذلك. وما يجب فعله أو يمكن هو إسكات المعارضين فحسب. فالمهمّ بحسب هؤلاء أن نثبت عدم التنافي بين ما تؤمن به الأديان وبين وجود الشرّ. بعبارة أخرى: علينا بدل تقديم نظريّة حول العدل الإلهيّ (theodicy) أن نعمد إلى ردّ الإشكالات وحلّ الشبهات واعتماد أسلوب الدفاع (defense) (انظر: آلفين پلانتينگا، **خدا، اختيار وشر**، ص40-43؛ مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص190-192).

(2) انظر مضافًا إلى ما سوف يأتي من مصادر ومراجع: فلوطين، **دوره آثار فلوطين**، ج1، ص133-136؛ مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص204 (نقلًا عن أوغسطين)؛ أبو نصر الفارابي، **التعليقات**، ص49؛ ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، ص416؛ ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص494؛ العلامة الحلّي، **كشف المراد**، ص30؛ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص102؛ ج13، ص187؛

Thomas Aquinas, **Summa Theologica**, 5, 3.

أنّه من البديهيّات حاول بعض الفلاسفة إقامة ما يشبه البرهان لتوضيحه[1]. والغرض الأساس الذي يرمي إليه أصحاب هذه النظريّة التي نسبها فلاسفة كالمحقّق الداماد إلى أفلاطون (348-427 ق م)، هو الإجابة عن أسئلة من قبيل: «من الذي خلق الشرور وأوجدها؟» «وكيف يمكن صدور الشرّ عن موجود خيّر محض؟» وهذه النظريّة إن صحّت تحلّ مشكلة الشرّ وفي الوقت عينه تثبت بطلان الثنويّة؛ وذلك لأنّ كون الشرّ عدمًا لا يبقي أيّ مبرّرٍ للبحث عن علّة له، لتكون علّته أهريمن كما يرى الزرادشتيّون أو غير أهريمن لو فرض وجود غيرهم ممّن يؤمن بمثل هذه النظريّة[2].

والشرُّ أَعدامٌ فكم قد ضلّ من   يقولُ باليزدان ثمَّ الإهرِمَن[3]

هذا وفي المقابل نجد بعض الفلاسفة يتمسّكون بالمقدّمتين الآتيتين لإثبات أنّ بعض الشرور ليست أمورًا عدميّةً:

أ- الألم شكل من أشكال الإدراك؛

ب- كلّ إدراك أمر وجوديٌّ[4].

وبعبارة أخرى: اللذّة والألم كلاهما يدلّان على وجود شيء، وهما شكلان من أشكال الإدراك والوعي بشيء؛ أحدهما إدراك ما نحبّ (الملائم)، والثاني إدراك ما نكره (المنافر)، فكيف يمكن تصنيفهما في خانة العدم والأعدام. مثلًا قطع أحد الأعضاء من بدن الإنسان أمرٌ عدميٌّ

(1) انظر: قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص520؛ هادي السبزواري، أسرار الحكم، ص105-106.

(2) انظر: ميرداماد، القبسات، ص434؛ اتين ژيلسون، مباني فلسفه مسيحيت، ص486.

(3) هادي السبزواري، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ص154-155.

(4) النتيجة المنطقيّة التي تترتّب على المقدّمتين المذكورتين أعلاه هي «أنّ الألم أمرٌ وجوديٌّ». وعليه، يمكن ترتيب القياس على النحو الآتي: الألم شرٌّ، وكلّ شرٌّ أمر وجوديٌّ؛ فبعض الشرّ وجوديٌّ.

(زوال الاتّصال بين العضو والبدن)؛ ولكن هل يمكن الحكم على الألم الناشئ عنه بأنّه عدمٌ؟ إذًا، يواجهنا هنا شرّان أحدهما عدميٌّ هو القطع والآخر وجوديٌّ هو الألم الناجم عنه. ولا يخفى أنّ التمايز بين هذين الأمرين لا يخفّف من شرّ الوجوديّ منهما ولا يقلّل منه[1].

وقد أجاب صدر المتألهين عن هذا الاعتراض أو الإشكال بطريقة[2] لا يوافق عليها ملّا هادي السبزواري الذي ذهب في الجواب مذهب غيره من الفلاسفة السابقين عليه[3] ونحا منحاهم. ويرى السبزواري أنّ الألم وعلى الرغم من عدم حبّ الإنسان له وبغضه إيّاه، فإنّه خير في حدّ ذاته، وذلك أنّه لا يجب في كلّ وجود أن يكون مناسبًا للإنسان وملائمًا لميوله ورغباته؛ فالسمّ للأفعى والإحراق للنار خاصّيتان إحداهما قاتلة والأخرى مؤذية للإنسان أحيانًا، وهما خاصيّتان وجوديّتان وهما خير في حدّ ذاتهما، وإذا كانتا منافرتين للإنسان فهما شرٌّ بالعرض[4]. ووفق هذا التصوّر يكون الوجود خيرًا بالذات وأمّا الشرّ فهو أمرٌ عدميٌّ وعارض[5].

وعلى جميع التقديرات، لا يبدو أنّ الحكم على الشرّ بأنّه عدمٌ يحلّ المشكلة من جذورها؛ وذلك لأنّ لسائلٍ أن يسأل: لماذا ترك الله تعالى

(1) علاء الدين القوشجي، شرح تجريد العقائد، ص14 (حاشية جلال الدين الدواني)؛ انظر أيضًا: الفخر الرازي ونصير الدين الطوسي، شرح الإشارات، ج2، ص80 (حاشية الرازي)؛ شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنّفاته، (المشارع والمطارحات)، ج1، ص472.

(2) يعترف ملّا صدرا في كتابه: «شرح أصول الكافي» بوجود بعض الشرور، وذلك حيث يقول: «فافهم ما ذكرناه؛ فإنّه أمر عجيب الشأن انساق إليه البرهان؛ أعني كونَ ضربٍ من الوجود شرًّا محضًا». (ملّا صدرا، شرح أصول الكافي، ج1، ص415).

(3) انظر: الفخر الرازي ونصير الدين الطوسي، شرحي الإشارات، ج2، ص79 (حاشية الطوسي)؛ ميرداماد، القبسات، ص432.

(4) وفي هذا إشارة إلى أمر سوف يأتي الحديث عنه عند استعراض الجواب الثاني، أي عند الحديث عن نسبيّة الشرّ.

(5) ملّا صدرا، الحكمة المتعالية، ج7، ص65-66 (تعليقة السبزواري).

(الذي هو خيرٌ محضٍ) بعض الفراغات العدميّة، ولم يملأها بوجود تنطبق عليه صفة الخيريّة؟ وبعبارة أوضح: لماذا لم يشغل الوجود محلّ هذا العدم[1]؟ والأجوبة والردود الآتية هي خطوات مكمّلة لهذا الجواب الأوّلي.

2- نسبيّة الشرّ

الجوابَ المعتمد الثاني في معالجة مشكلة الشرّ هو القول بأنّ الشرّ أمرٌ نسبيٌّ؛ أي إنّ الشرّ يكون شرًّا عندما يُقاس إلى شيء فإذا غيّرنا المقيس إليه لا يبقى شرًّا[2]. أو فقل: لا وجود لشيء في الكون هو شرٌّ بالذات وليس فيه جهة خير أبدًا. مثلًا خاصيّة اللدغ للأفعى والعقرب، هي سلاح تدافعان به عن نفسيهما، فهو خيرٌ للأفعى والعقرب، وإن كان الإنسان أو غيره قد يتضرّر من هذه الخاصّيّة؛ ولكنّ هذا الضرر هو ضرر بالعرض وبالنظر إلى غير من يتسلّح بهذه الوسيلة الدفاعيّة. وبحسب تعبير جلال الدين الرومي (604-672 ق):

واعلم أنّ كون الله لا يحتضن الشرّ المطلق

السمّ للأفعى حياة وسلاح

فهو نسبيّ وهذا افهمه واغتنم(*).

---

(1) مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج1 (عدل الهى)، ص158.

(2) انظر: ابن سينا، الشفاء، الإلهيّات، ص419؛ ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص493؛ ميرداماد، القبسات، ص434 و466؛ عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد، ص324؛ محمد مهدي النراقي، جامع الأفكار، ج1، ص456-457؛ هادي السبزواري، أسرار الحكم، ص105.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

محوريّة الإنسان في عدّ الشرّ شرًّا

يرى الإنسان نفسه محورَ عالم الوجود، ومن هنا يحكم على الأشياء بأنّها خير أو شرٌّ انطلاقًا من مصلحته، وبعد قياسها إلى نفسه. يقول شيخ الإشراق شهاب الدين =

وإن كان للإنسان موت زؤام[1]

نسبيّة الشرّ هي مفهوم يُستفاد منه أحيانًا لإثبات أنّ الشرّ عدميٌّ أيضًا؛ وهذه النسبيّة هي جوابٌ مستقلٌّ لا ينبغي الخلط بينه وبين الجواب الأوّل. وعلى أساس ذلك لو فُرِض أنّ بعض الشرور بل كلّها أمور وجوديّة، مع ذلك يمكن تبريرها بنسبيّتها. وعلى الرغم ممّا تقدّم كلّه يبدو لنا أنّ سؤالًا بقي دون جوابٍ حتّى الآن، وهذا السؤال هو: لماذا لم يخلق الله الكون

= السهروردي (548– 587 ق) في إشارة منه إلى هذا الأمر: «وإنما يطوّل حديث الخير والشرّ من يظنّ أنّ حركات الأفلاك وسلاسل الأسباب كانت لمصلحة الإنسان أو لترفّه زيد وعمرو». (شهاب الدين السهروردي، **مجموعه مصنفات**، ج3، ص166– 167 (الألواح العمادية)؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ج1، ص467؛ بهمنيار، **التحصيل**، ص661؛ ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص496– 497).

ويتابع قائلًا: «وقد أشرنا إلى أنّ الوجود لا يصحّ أن يكون أتمّ مما هو عليه». ويقول الفيلسوف اليهودي، باروخ اسپينوزا (1632– 1677م) في هذا المجال: «فبعد أن أيقن الناس أنّ كلّ ما يحدث من أجلهم، رأوا أنّ قيمة الأشياء متوقّفة على مدى إفادتها لهم، وأنّ أكثر الأشياء تحقيقًا للمتعة أكثرها جودة. وهكذا فإنّهم لم يتأخّروا عن تكوين تلك المعاني التي يدّعون أنّها تساعدهم على تفسير طبائع الأشياء وهي معاني الخير والشرّ والنظام والفوضى... [ويفضلون بعضها على بعض بالنظر إلى مصلحتهم]، ذلك أنّهم يعتقدون، كما سبق القول، أنّ الأشياء جميعًا قد أحدثت من أجلهم، وأنّ طبيعة الشيء من الأشياء تكون حسنة أو قبيحة، سليمة أو عفنة وفاسدة، حسب تأثّرهم بها». (باروخ اسپينوزا، **علم الأخلاق**، الترجمة العربية: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، لا تاريخ، ص81– 82؛ انظر أيضًا: لئون مينار، **شناسايي وهستي**، ص414 (نقلًا عن ليبنتز)).

هل ترى أنّ النظرة الدينيّة إلى الإنسان التي حاصلها أنّه أشرف المخلوقات وأنّه الهدف من الخلق كلّه، تؤدّي إلى ما مرّ أعلاه عينه، من جعل الإنسان نفسه محورًا وقياس جميع الأمور بحسب مصالحه؟

(1) جلال الدين المولوي، **مثنوى معنوى**، الكتاب الرابع، الأبيات 65 و68. انظر: ترجمة الدسوقي شتا، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة، لا تاريخ، الكتاب الرابع، ص48.

بطريقةٍ لا يتوقّف معها تحقّق النفع والمصلحة لكائن على تضرّر كائن آخر أو إصابته بشيءٍ ممّا استفاد منه الكائن الأول؟ والجواب الثالث بتقديرنا هو الحلّ الصالح للردّ على هذه الإشكالية.

3- التلازم بين الشرّ والخير

من المعالجات الهامّة في حلّ مشكلة الشرّ، دعوى قبح ترك فعل الخير الذي يلازمه شرٌّ قليل؛ فإنّ جميع العقلاء يُقْدِمون مثلًا على قطع عضوٍ من أعضاء الإنسان إذا ترتّب على قطع هذا العضو بقاء صاحبه على قيد الحياة[1]. وهذا الردّ يتأسّس على المقدّمات الآتية:

أ- الخير والشرّ متلازمان لا ينفكّ أحدهما عن الآخر في عالم المادّة؛

ب- الخير في العالم المادّيّ أكثر من الشر[2]؛

ج- لا يحسن ترك الخير الكثير حذرًا من الشرّ القليل.

ونبدأ بشرح المقدّمتين الأخيرتين بتقسيم منقول عن أرسطو. يرى أرسطو في التقسيم المشار إليه أنّ العوالم المَمكنة[3]، من حيث مقادير الخير والشرّ، على أقسام خمسة، هي: عالم كلّه خير محض، وعالم كلّه شرّ لا خير فيه، وعالم يغلب خيره على شرّه، وآخر بعكسه، يتساوى فيه الخير والشرّ. وما يتنافى مع صفات الله من هذه الأقسام الخمسة هو خلق الشرّ المحض، وعالمٍ شرّه أكثر من خيره، وعالمٍ يتساوى فيه الخير والشرّ. ولم يخلق الله مثل هَذه العوالم. ولكنّ ترك خلقِ العالم الذي يغلب عليه الخير فرارًا من الشرّ القليل الملازم له هو بحَدّ ذاته شرٌّ، على حدّ تعبير عددٍ من

---

(1) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج3، ص313 (النمط 7، ف 27).

(2) للاطلاع على نقد من يرى عدم صحّة هذه المقدّمة، انظر: ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، ص422؛ ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص496.

(3) تورد بعض المصادر هذا التقسيم على أنّه تقسيم للموجودات، وليس للعوالم.

الفلاسفة[1]. وعلى ضوء هذا التقسيم يرى أكثر المؤمنين بالأديان أنّ العالم الماديّ هو عالم يغلب عليه الخير، والعالم الذي هو خير محض هو عالم المجرّدات، وكلاهما مخلوقان[2].

والنقطة الجديرة بالاهتمام هي التعبير بالقلة والكثرة ومشتقّاتهما في مقدّمات الدليل المذكور أعلاه، ما يوحي أنّ معيار المحاسبة المعتمد هو معيارٌ كميّ. هذا ولكنّ الكمّ ليس هو المعيار الوحيد الذي يوازن بين الخير والشرّ؛ إذ صرّح بعض الفلاسفة بإمكان اعتماد الكيف معيارًا للموازنة، وبالتالي يمكن بحسب هؤلاء أن يُبرّر وجود الشرّ الكثير إلى جانب الخير القليل إذا كان هذا الخير القليل متفوّقًا على مستوى الكيف وإن كان مرجوحًا بحسابات الكمّ[3]. ولا شكّ في صحّة هذا الكلام في مقام الموازنة بين الخير والشرّ، فهل ينبغي أن يترك الله خلق كونفوشيوس وموسى وملايين الأشخاص الذين يستحقّون الخلق والوجود، كي لا تطأ قدما شخصٍ مثل هتلر عتبة الكرة الأرضيّة[4]!؟

بعد هذا التمهيد واستعراض المقدّمات نخوض في إثبات المقدّمات

---

(1) انظر: ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، ص418؛ بهمنيار، **التحصيل**، ص660؛ شهاب الدين السهروردي، **مجموعة المصنفات**، ج1 (**المشارع والمطارحات**)، ص467؛ ملّا صدرا، **الحكمة المتعالية**، ج7، ص69؛ عبد الرزاق اللاهيجي، **گوهر مراد**، ص325؛ شهاب الدين الآلوسي، **روح المعاني**، ج3، ص115؛ محمد حسين الطباطبايي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج13، ص188.

(2) انظر: ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، ص418؛ مير داماد، **القبسات**، ص434-435؛ ملّا صدرا، **شرح أصول الكافي**، ج1، ص415؛ هادي السبزواري، **شرح الأسماء الحسنى**، ص222-223.

(3) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، ص474. وليس هذا الجواب من اليزدي جديدًا، بل هو من الأجوبة التقليديّة في التراث الإسلاميّ ويُذكر عادةً في سياق تفسير قوله تعالى للملائكة حين تساءلوا قائلين: ﴿أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾، فأجابهم بحسب بعض الأخبار بأنّه: «سيكون من (ذلك) الخليفة رسلٌ وأنبياء وقوم صالحون». (انظر: ابن أبي حاتم، **تفسير القرآن العظيم**، ج1، ص80؛ الشيخ الطوسي، **التبيان**، ج1، ص133).

(4) انظر: جان هيك، **فلسفه دين**، ص121 (نقلًا عن ديفيد گريفين).

ونبدأ بالمقدمة الأولى. ويقتضي الحديث عن هذه المقدّمة أن نشير إلى تصنيف الشرور وتقسيمها، فنقول إنّ للشر تقسيمات عدّة[1] أشهرها تقسيمه إلى شرٍّ طبيعيّ وآخر أخلاقيّ[2]. والأول هو الحوادث المؤلمة التي تلمّ بالطبيعة كالزلازل والبراكين وما سوى ذلك من أحداث يبدو ولو بنظرة أوليّة أن لا يد للإنسان فيها. والقسم الثاني من الشرور هو الشرّ الأخلاقي وهو الأفعال المؤذية التي تصدر عن الإنسان كالظلم الذي يمارسه فرد من الناس تجاه فردٍ آخر أو تجاه أفرادٍ آخرين. ولتوضيح عدم إمكان التفكيك بين الشرّ والخير وهو المدّعى الذي نحن بصدد معالجته، لا بدّ من الحديث عن كلّ قسمٍ من هذين القسمين على حدة.

التلازم بين الشرّ الطبيعي والطبيعة

عالم الطبيعة هو عالم التزاحم والتضادّ. فالذئب الجائع لا يمكنه أن يملأ بطنه إلا بأكل شاةٍ أو غيرها من الحيوانات. والأرض الجافّة التي لا يصيبها المطر لا ينبت فيها شجر ولا عشب، ما يؤدّي إلى موت من يعيش عليها إذا لم يستطع مغادرتها إلى محلٍّ آخر. وثمّة تدخّل إنسانيٌّ أيضًا في حركة الكون وطبيعة سيره، فالإنسان يتدخّل في كثير من الموارد فيحوّل المطر الذي هو نعمة إلهيّة تتوقّف عليها الحياة إلى نقمة اسمها السيول الجارفة... وعلى هذه الأمثلة يُقاس ما سواها، والعالم الذي لا

(1) تختلف المصادر المذكورة أدناه في تصنيفها للشرور على أسس عدّة، مع الإشارة إلى أنّ المصدر الأخير يتحدث عن وجود اثني عشر نوعًا أو صنفًا من الشر: ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص498–500؛ ملّا صدرا، **شرح أصول الكافي**، ج1، ص415؛ رابرت هيوم، **اديان زنده جهان**، ص356.

(2) يتحدّث ليبنتز في ما يبدو أنّه تقسيم مشابه عن ما يسمّيه الشرّ الميتافيزيقي. والمقصود منه هو الشرّ أو النقص الذاتيّ الموجود عند الإنسان. وهو يرى أنّ عددًا من الشرور الطبيعيّة (الفيزيقية) هي من نتائج الشرّ الأخلاقيّ وآثاره. للمزيد حول هذا الموضوع انظر: ژان وال، **ما بعد الطبيعه**، ص810؛ لئون مينار، **شناسايى وهستى**، ص412؛ مهين رضايي، **تئوديسه وعدل الهى**، ص89–94.

يعرف التزاحم ليس عالمًا ماديًّا. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى يمكن للإنسان الذي يكتشف بعض قوانين الكون أن يبقى في أمانٍ من بعض هذه الأحداث على الأقلّ. وعلى أيّ حال، نحن بين فرضيّتين إمّا أن يخلق الله العالم على ما هو عليه الآن (الخير الكثير وإلى جانبه شرٌّ قليلٌ)، وإمّا أن يترك خلقه ويحجب عنه لطفه. وقد تقدّم أنّ الموحّدين يرون أنّ حكمة الله تقتضي اختيار الحالة الراهنة أي خلق العالم مع ما يلازمه من شرٍّ ترجيحًا للخير الوفير الذي هو فيه. وبعبارة أخرى: إذا نظرنا إلى العالم بوصفه «كلًّا» ومجموعة فلن نجد فيه إلا الخير[1](*).

---

(1) انظر: فلوطين، دوره آثار فلوطين، ترجمة: محمد حسن لطفي، ج1، ص140؛ ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، ص418-422؛ بهمنيار، **التحصيل**، ص660؛ شهاب الدين السهروردي، **مجموعه مصنفات**، ج1 (**المشارع والمطارحات**)، ص467؛ ميرداماد، **القبسات**، ص467؛ فردريك كاپلستون، **تاريخ فلسفه**، ج1، ص447؛ ديويد هيوم، «**تحقيق درباره فهم انسانى**»، الترجمة الفارسيّة: منوچهر بزرگمهر، في: **فلسفه نظرى**، ج2، ص202-203 (نقلًا عن الرواقيّين)؛ رينيه ديكارت، **تأملات**، ص75 (التأمل الرابع)؛ إيان باربور، **علم ودين**، ص48.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

أفضل العوالم الممكنة

يعتقد عددٌ كبير من المؤمنين بأنّ هذا العالم هو «أفضل العوالم الممكنة» وليس حسنًا فحسب بل هو الأحسن ونظامه هو النظام الأحسن، ويستندون في ذلك إلى النظرة المسبقة والبرهان اللمّيّ. (انظر: ابن سينا، **التعليقات**، ص157؛ بهمنيار، **التحصيل**، ص657؛ ميرداماد، **القبسات**، ص415-416 و425-426؛ ملّا صدرا، **الحكمة المتعالية**، ج7، ص91 و106-117؛ باروخ إسبينوزا، **أخلاق**، ص50-51؛ ژان وال، **ما بعد الطبيعه**، ص811). وحتّى من لا يرى وجوب رعاية الأصلح (انظر: محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج1، ص133-134؛ الغزالي، **الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد**، ص205-207؛ الغزالي، **القسطاس المستقيم**، ص106-109). على الله كالأشاعرة ومنهم الغزالي الذي يصرّح وعلى خلاف أسس مذهبه أحيانًا (انظر: محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج4، ص275)، بأنّ هذا الكون لا يمكن خلق أفضل منه، وقد تحوّل هذا المبدأ المنسوب إليه إلى ما يشبه القاعدة الفلسفيّة أو الكلاميّة وذلك قوله: «ليس بالإمكان أبدع ممّا كان». (انظر: محيي الدين بن =

التلازم بين الشرّ الأخلاقيّ والاختيار

لقد خلق الله الإنسان مختارًا، وأحلّه في مرتبة يفوق فيها سائر المخلوقات، بسبب هذه المنحة الإلهية ألا وهي منحة الاختيار. هذا ومن لوازم الاختيار بل لعلّ حقيقة معناه أن يكون الإنسان قادرًا على انتخاب خيارٍ من خيارات عدّة. ولا يخفى أنّ هذه القدرة على الاختيار تودي في بعض الحالات بحقوق بعض الناس أو ممارسة الظلم عليهم. وقد تصدّى عددٌ من العلماء منذ أن أطلّت مشكلة الشرّ برأسها، تصدّوا للردّ عليها بهذه العبارات، وممّن يُشار إليه في هذا السياق اللاهوتي المسيحيّ أوغسطين إذ يقول:

الحصان المتمرّد أفضل من الحصان الخشبيّ الذي يفتقر إلى الحراك والإدراك[1] ولأجل هذا تجده مطيعًا. وعليه، يُقاس الإنسان المختار الذي قد يرتكب بسبب اختياره بعض المظالم، فهو أفضل من الإنسان المطيع، ولا يطيع إلا لأنّه عاجزٌ عن ارتكاب المعاصي وممارسة الظلم[2].

= عربي، **الفتوحات المكية**، ج1، ص4، و259 و552؛ ج2، ص103، 345؛ ج3، ص11، 110، 166؛ ج4، ص21؛ ملّا صدرا، **الحكمة المتعالية**، ج7، ص181). ويؤكّد في كتابه: **كيمياء السعادة**: أنّ ما خلقه الله هو الأفضل والأحسن، ولو لم يكن كذلك فإمّا أن يكون لعجز وإمّا لبخل وكلاهما محال على الله تعالى (محمد الغزالي، **كيمياء السعادة**، ص133، الركن الأول، الأصل الأول). ومن العلماء الغربيّين يمكن الإشارة إلى ليبنتز (1646–1716م) الذي يُعدّ أشهر من دافع عن فكرة أنّ هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة. (انظر: برتراند راسل، **تاريخ فلسفه غرب**، ص801 –802؛ فردريك كاپلستون، **تاريخ فلسفه**، ج4، ص415؛ آلوين پلانتينگا، **خدا، اختيار وشر**، ص78).

هل ترى أنّ كون العالم «حسنًا» يكفي لحلّ مشكلة الشرّ أم لا بدّ من إثبات أنّه الأحسن؟

(1) من المعلوم أنّ الفلاسفة يرون أنّ الفصل المميّز للحيوان هو «الحساس المتحرّك بالإرادة» وليس الإدراك.

(2) آلوين پلانتينگا، «**خدا، جهان هاى ممكن ومسئله شر**» في: **كلام فلسفى**، ص199.

وقد أثار هذا الحلّ نقاشاتٍ طويلةً في الفكر الغربيّ. إذ إنّ بعض الملحدين مثل ج. ل. مكي، وآنتوني فلو[1] (1923م) طرحوا عددًا من الأسئلة الإشكالية في مقابل هذا الكلام، من قبيل: أليس الله بقادر على الجمع بين خلق الإنسان مختارًا، وبين حصر اختياره في دائرة الأمور الخيّرة[2]؟ وبعبارة أخرى: ثمّة عوالم عدّة يمكن تصوّرها في هذا المجال منها: عالم جميع موجوداته مجبرة، عالمٌ أكثر موجوداته تختار الشرّ، وعالم يغلب على أهله اختيار الخير ويرجّحونه على الشرّ، وعالم يختار أهله الخير دائمًا[3]. وسؤال المحلدين هنا هو: ألا يقدر الله على خلق النسخة الأخيرة من هذه العوالم؟ يجيب بعض العلماء عن هذا السؤال بالنفي. ويرى أحدهم أنّ الأمور المستحيلة ليست وحدها ممّا يقع خارج حدود القدرة الإلهيّة، بل حتّى بعض الأمور الممكنة تقع خارج دائرة قدرته تعالى[4]:

العالم الذي يختار أهله جميعًا طريق الخير هو عالم «ممكن» من دون شكٍّ؛ ولكنّ خلق العالم بهذا الشكل وبهذه الصفة، من الأمور الخارجة عن دائرة القدرة الإلهيّة. وفي حقيقة الأمر أنّ المخلوقات المختارة هي التي

---

(1) سوف يأتي في كشّاف الأعلام والمصطلحات أنّ فلو أعاد النظر في السنوات الأخيرة في نظريّاته الإلحاديّة، وقبل احتمال وجود الله.

(2) J. L. Mackie, «**Evil and Omnipotence**» in: Urban & Walton (eds.), **The Power of God**, p. 27; Antony Flew, «**Divine Omnipotence and Human Freedom**» in: Flew & MacIntyre (eds.), **New Essays in Philosophical Theology**, p. 152.

(3) لمزيد من الاطلاع على الانسجام بين الاختيار وتجنّب المعصية، انظر: أحمد حسين شريفي وحسن يوسفيان، **پژوهشى در عصمت معصومان**، ص43-70.

(4) آلوين پلانتينگا، **خدا، اختيار وشر**، ص79-110. للاطلاع على جواب آخر ومعالجة أخرى، انظر:

John Hick, «Can God Create a World in Which All Men Always Freely Choose the Good?» in: Urban & Walton (eds.), **The Power of God**, p. 217-222.

تساعد على خلق مثل هذا العالم باختيارها للخير[1].

وهذا الجواب برأينا غير صحيح؛ لأنّه وكما تقدّم سابقًا، الله سبحانه قادرٌ على فعل كلّ شيء ممكنٍ؛ ولكنّ مع ذلك لا يقتضي إمكان الأشياء حتميّة وجودها، بل ولا حتّى احتمال وجودها في بعض الحالات. فإنّ الله يُعمِل إرادته على أساس الحكمة وبحسب المصلحة. فربّ عالمٍ خالٍ من الشرّ يعجز عن إيصال البشريّة إلى كمالها الذي يريده الله تعالى. وهذه الإشارة الأخيرة هي الجواب الرابع الذي سوف نعالجه في ما يأتي.

4- الشر أداة للتكامل البشريّ

مضافًا إلى ما تقدّم من أجوبة ومعالجات لمشكلة الشرّ، فإنّ الشرّ يمكن تصوّر منافع وفوائد تترتّب عليه، ومن ذلك أنّ إدراك الحسن والجمال في العالم لا يتحقّق إلا على ضوء المقارنة مع القبح: «لو كانت جميع الوجوه جميلة لما حسن في أعيننا أيّ وجه»[2].

نعم إنّ الشرّ يمكن أن يساعد الإنسان على التكامل، بل يمكن عدّه وسيلة من وسائله وأداة من أدواته[3]. واللاهوتي المسيحيّ إيريناوس هو واحدٌ من أبرز من اعتمدوا على هذه الفكرة لحلّ مشكلة الشرّ والردّ عليها. ويقول جان هيك الذي هو أيضًا ممّن يرون هذا الرأي ويتبنّون هذه النظريّة:

على ضوء نظريّة إيريناوس في العدل الإلهيّ، فإنّ الله لم يرد خلق

---

(1) مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص183.

(2) مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج1 **(عدل الهى)**، ص167. انظر في هذا المجال: فردريك كاپلستون، **تاريخ فلسفه**، ج1، ص450؛ مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص196.

(3) وعلى حدّ قول ويليام جيمز: «لو خلا العالم من الشيطان، لما كانت له قيمته الفعليّة. فلو لم يكن ثمّة شيطان نضع رجلنا على رقبته ونحلق في سماء المجد، لما حسُن هذا العالم ولما استحقّ أن يعاش فيه!». (ويليام جيمز، **دين وروان**، ص28).

فردوس أرضيٌّ يصل أهله وساكنوه إلى أقصى حدٍّ من إشباع اللذّات مع الحدّ الأدنى من الآلام. بل إنّ الأرض وهذا العالم هو أتون لتهذيب الأرواح أو بناء الإنسان، يمكن للمخلوقات المختارة فيه أن تواجه التحدّيات وتعمل بواجباتها لتصل إلى مقام يؤهّلها لإطلاق لقب «أبناء الله» عليها ولتكون البشريّة أو بعض أفرادها على الأقلّ صالحة لوراثة الحياة الأبديّة[1].

وبالعودة إلى التعاليم الإسلامية نجد أنّ النصوص الدينية الإسلامية تعدّ ما نسمّيه شرًّا في هذا البحث وسيلة من وسائل التكامل وتخبرنا عن أنّ الصبر على المصائب يؤهّل الإنسان لنيل الثواب الإلهيّ. وقد قال الشاعر الإيرانيّ: «من يرغب في القرب في هذا المحفل عليه أن يُترِع كأس البلاء». وهذا الشعر ليس من بنات أفكار الشاعر بل هو مستوحًى من عددٍ من الروايات والأخبار، فقد ورد في بعضها: «إنّ أشدّ الناس بلاءً الأنبياء، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الأمثلُ فالأمثل». و«مَن صحّ إيمانه وحسُنَ عملُه، اشتدّ بلاؤه»[2](*).

---

(1) John H. Hick, **Philosophy of Religion**, p. 45-46.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج2، ص252 (كتاب الإيمان والكفر، باب شدة ابتلاء المؤمن).

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

الشرّ تنبيه للمخطئين

يربط القرآن الكريم بين الأحداث الفردية والاجتماعيّة وبين المعاصي التي يرتكبها الناس في حياتهم. (انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص180–185؛ ج6، ص38؛ ج8، ص195–199؛ ج16، ص195–196؛ ج18، ص59–60؛ ج20، ص30). يقول تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ (سورة الروم: الآية 41). ويقول أيضًا: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ (سورة الشورى: الآية 30). وقد ورد هذا المعنى في عددٍ من الروايات المنقولة عن النبيّ (ص) أو عن الأئمة (ع). ومن ذلك ما يشير إليه الشاعر المعروف جلال الدين الرومي إذ يقول: =

خلاصة الفصل

- يدّعي عددٌ من الملحدين أنّ بين وجود الشرّ وبين وجود إله بالصفات التي يدّعيها (وبخاصّة الصفات الثلاث: العلم المطلق، والقدرة المطلقة، وإرادة الخير) له المؤمنون به تناقضًا فلا يمكن الإيمان بهما معًا. وفي مقام الردّ والعلاج يتنكّر بعض المؤمنين لعددٍ من الصفات لحلّ المشكلة

= «لو منعت الزكاة لما نزل المطر، ولو كثر الزنا للحقته الأوبئة» (جلال الدين الرومي (مولوي)، **مثنوى معنوى**، الكتاب الأول، البيت 88. وفي هذا البيت إشارة إلى الحديث النبويّ الذي ورد فيه: «**ما ظهرت الفاحشة فيهم إلا ظهر فيهم الطاعون...؛ ولا منعوا الزكاة إلا حبس الله عنهم المطر**». (محمد بن أحمد القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج19، ص253) (وتجدر الإشارة إلى أنّ الطاعون والوباء يستعملان كمترادفين في اللغة العربية)). وممّا ورد على ألسنة المعصومين (ع) أنّ الرزق يحجب («**إنّ الذنب يحرم العبد الرزق**» (محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج2، ص271، كتاب الإيمان والكفر، باب الذنوب، ح 11)؛ بل غيره من النعم الإلهيّة عن الإنسان «**ما أنعم الله على عبد نعمةً فسلَبها إيّاه حتّى يذنب ذنباً يستحقّ بذلك السلب**». (المصدر نفسه، ج2، ص274، ح 24)؛ بل الحرمان من صلاة الليل («**إنّ الرجل يذنب الذنب فيحرم صلاة الليل**». (المصدر نفسه، ج2، ص272، ح 16)، والابتلاء ببعض الأمراض (المصدر نفسه، ج2، ص269، ح3)، كلّ ذلك من آثار المعاصي التي يرتكبها الإنسان).

وفي العهد القديم أنّ بعض معاصري النبيّ أيوب (ع)، قالوا له: «اذكر من هلك وهو بريّ، وأين أبيد المستقيمون...؟ إنّ البليّة لا تخرج من التراب والشقاوة لا تنبت من الأرض... هوذا طوبى لرجلٍ يؤدّبه الله فلا ترفض تأديب القدير». (**العهد القديم**، سفر أيوب ، 4: 7؛ 5: 6، 17).

يصرّح العلماء المسلمون في مقام بيانهم هذه الرؤية، بأنّ الاعتقاد بتأثير الأسباب المعنويّة لا يعني بأيّ شكلٍ من الأشكال إنكار العلل الماديّة المؤثّرة في حدوث تلك الوقائع المزعجة للإنسان؛ وذلك لأنّه يمكن اجتماع علّتين أو أكثر أو مجموعتين من العلل طوليًّا (محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص183–184؛ ج8، ص197–198). ومن جهة أخرى، لا يوافق بعض الكتّاب على هذا الحلّ لمشكلة الشرّ، ويقول أحدهم في نقده: «كيف يمكن لهذه النظريّة أن تحلّ إشكاليّة بعض الشرور التي تبدو عبثيّة مثل موت طفل صغير، أو إصابة قرية آمنة بكارثة تبيد أكثر سكّانها؟» (مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص197).

على صعيد مبدإ وجود الله؛ ولكنّ أكثر المؤمنين بالله يقدّمون أجوبة للردّ على مشكلة الشرّ دون التنازل عن أيّ صفة من الصفات.

- يرى عددٌ من العلماء في الشرق والغرب، أنّ الشرّ عدمٌ محض والعدم كما هو معلوم لا يحتاج إلى علّة ليُسأل عن علّته. وإذا صحّ هذا التصوّر للشرّ فإنّ نظرية الثنوية تواجه مشكلة كبرى؛ لأنّها تقوم على أساس وجود إلهين أحدهما خيّر يخلق الخير وآخر شرّير يخلق الشرّ. ولكن مشكلة الشرّ لا تنتهي ولا تحلّ بهذه الطريقة فلسائل أن يسأل: لماذا ترك الله الخيّر بعض الفراغات العدمية التي نسمّيها شرًّا؟ والجواب عن هذا السؤال هو الذي يكمّل معالجة مشكلة الشرّ.

- الجواب الثاني لمعالجة مشكلة الشرّ هو دعوى أنّ الشرّ أمرٌ نسبيّ، سواء كان عدمًا أم وجودًا. ولا يمكن العثور على شيء في الكون هو شرٌّ من جميع الجهات. ومع هذا الجواب أيضًا يبقى سؤال يحتاج إلى جواب وهو: لماذا خلق الله العالم بهذه الطريقة بحيث يكون خير بعض الموجودات شرًّا لبعضها الآخر؟ والجواب عن السؤال هو الردّ الثالث لمعالجة المشكلة.

- يستند الردّ الثالث إلى مقدّمات ثلاث هي: أ- الخير والشرّ في عالم المادّة متلازمان ولا ينفكّ أحدهما عن الآخر؛ ب- خير هذا العالم أكثر من شرّه؛ ج- لا ينبغي ترك الخير الكثير وعدم خلقه حذرًا من الشرّ القليل الملازم له.

- عالم الطبيعة هو عالم التزاحم والتضادّ. والعالم الخالي من هذه التزاحمات ليس عالمًا ماديًّا. والله بين خيارين إمّا أن لا يخلق هذا العالم الماديّ؛ أو يخلقه ولو على حساب وجود بعض الشرور التي هي من لوازم عالم المادّة. ثمّ إن للإنسان يدًا طولى في كثير من الشرور التي تحدث في الكون.

- والشرور على الرغم من كونها مزعجةً للإنسان إلّا أنّها ليست خاليةً من الخير، فإنّ العالم الخالي من الشرّ لا يسمح للإنسان إلا بالتكامل في اتّجاه واحدٍ.

أسئلة أجاب عنها الفصل

1- بالنظر إلى الشروط المطلوبة لتحقّق التناقض، مثل: وحدة الكيف، والاشتراك في الموضوع؛ كيف يثبت بعض الناس وجود التناقض بين قضيتي: «الله موجود» و«الشرّ موجودٌ»؟

2- هل يوجد بين المؤمنين بوجود الله من ينكر وجود الشرّ أو ينكر الصفات الثلاث لله تعالى، وهي: العلم والقدرة، وإرادة الخير؟ اشرح ذلك.

3- هل يرى الزرادشتيّون أنّ خالق الشرّ قديمٌ أم حادث؟ أيّ واحدةٍ من الرؤيتين تصلح لمعالجة مشكلة الشرّ؟

4- كيف يبرّر من يعتقد بأنّ الشرّ عدمٌ شعورَ الإنسان بالألم؟

5- ماذا تعني عبارة الشرّ نسبيٌّ؟ وهل يمكن حلّ مشكلة الشرّ بالاعتماد على هذا المفهوم؟

6- اشرح نظريّة التلازم الضروريّ بين الطبيعة وما فيها من شرّ طبيعيّ، من خلال بيان العوالم الممكنة الخمسة التي ورد الحديث عنها في الفصل.

7- ما الذي يبرّر وجود الشرّ إلى جانب الخير؟ هل هو الرجحان الكميّ للخير أو الرجحان الكيفيّ؟

8- هل يمكن أن يخلق الله عالمًا لا يختار أهله إلّا الخير؟ ولماذا؟

9- اشرح المقصود من هذا القول على ضوء الآيات والروايات الواردة في التراث الإسلاميّ، وهذا القول هو: الشرّ وسيلة من وسائل

التكامل، وتنبيه للخاطئين والعاصين.

10- ما هو المقصود من هذه العبارة التي تُقال في مقام تبرير وجود الشرّ: «في نظام الجسم الإنسانيّ لا بدّ من كلا الأمرين نعومة الورد في بعض المواضع، وخشونة كخشونة كعب القدم، وكلا الأمرين ضروريّ لكمال بناء الجسم وتمامه. ولمّا كان نظام الكلّ خيرًا بالذات كان مرادًا بالذات، وأمّا الشرّ العرضيّ فهو مرادٌ ومقصود بالعرض؟»[1].

11- أي هذه الخيارات تستوعب جميع الحلول المطروحة لمشكلة الشرّ بغضّ النظر عن صحّتها وعدم صحّتها؟

أ- الشر لا وجود له؛ الله ليس قادرًا، الله ليس عالمًا على الإطلاق؛

ب- لا يريد الله الخير لعباده؛ خالق الشرور هو موجود آخر غير خالق الخير، الشرّ أمرٌ نسبيٌّ؛

ج- الشرّ أمرٌ عدميٌّ؛ الشرور من لوازم الخيرات؛ الشرّ وسيلة من وسائل تكامل الإنسان؛

د- جميع الخيارات المذكورة.

مقترحات بحثيّة

- ما المراد من القاعدة الآتية وما هي صلتها ببحث الشرّ: «لولا التضاد ما صحّ دوام الفيض عن المبدإ الجواد»[2]؟
- يقول أحد الكتّاب: «يبدو لأوّل وهلة أنّ من التلاعب بالكلمات أن

(1) هادي السبزواري، أسرار الحكم، ص104.

(2) انظر: شهاب الدين السهروردي، مجموعه مصنفات، ج1 (المشارع والمطارحات)، ص466-467؛ ملّا صدرا، الحكمة المتعالية، ج7، ص77؛ مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج1 (عدل الهي)، ص187-193.

نقول إنّ الشرّ أمرٌ عدميٌّ. فهل الحرب أمرٌ عدميٌّ (عدم السلام)، أم أنّ السلام نفسه هو الأمر العدميّ (عدم الحرب)؟ في الحقيقة أنّ كلّ واحدٍ من هذين الخيارين يتحلّى بالواقعيّة بمقدار الآخر»[1]. اشرح هذه الرؤية وناقشها.

---

(1) جان هاسپرس، در آمدى بر تحليل فلسفى، ص524.

الفصل السادس

الحاجة إلى الدين

فَانْظُرُوا إِلَى مَوَاقِعِ نِعَمِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ حِينَ بَعَثَ إِلَيْهِمْ رَسُولاً فَعَقَدَ بِمِلَّتِهِ طَاعَتَهُمْ وَجَمَعَ عَلَى دَعْوَتِهِ أُلْفَتَهُمْ كَيْفَ نَشَرَتِ النِّعْمَةُ عَلَيْهِمْ جَنَاحَ كَرَامَتِهَا وَأَسَالَتْ لَهُمْ جَدَاوِلَ نَعِيمِهَا وَالْتَفَّتِ الْمِلَّةُ بِهِمْ فِي عَوَائِدِ بَرَكَتِهَا فَأَصْبَحُوا فِي نِعْمَتِهَا غَرِقِينَ وَفِي خُضْرَةِ عَيْشِهَا فَكِهِينَ قَدْ تَرَبَّعَتِ الْأُمُورُ بِهِمْ فِي ظِلِّ سُلْطَانٍ قَاهِرٍ وَآوَتْهُمُ الْحَالُ إِلَى كَنَفِ عِزٍّ غَالِبٍ وَتَعَطَّفَتِ الْأُمُورُ عَلَيْهِمْ فِي ذُرَى مُلْكٍ ثَابِتٍ فَهُمْ حُكَّامٌ عَلَى الْعَالَمِينَ وَمُلُوكٌ فِي أَطْرَافِ الْأَرَضِينَ يَمْلِكُونَ الْأُمُورَ عَلَى مَنْ كَانَ يَمْلِكُهَا عَلَيْهِمْ وَيُمْضُونَ الْأَحْكَامَ فِي مَنْ كَانَ يُمْضِيهَا فِيهِمْ لَا تُغْمَزُ لَهُمْ قَنَاةٌ وَلَا تُقْرَعُ لَهُمْ صَفَاةٌ[1].

ما هي الحاجة الأساسيّة التي تجذب الإنسان نحو الدين؟ ما هو الدور الذي يؤدّيه الدين في الحياة الاجتماعيّة والفرديّة للإنسان؟ أليس للدين بديل يقدّم الخدمات عينها التي يقدّمها الدين؟ هل ينبغي أن نبني توقّعاتنا على ضوء التعاليم الدينيّة، أم أنّه يمكن الحديث عن توقّعات بشريّة من الدين؟ هذه الأسئلة وغيرها ممّا يشبهها سوف تكون محور كلامنا في هذا الفصل من هذا الكتاب، على الرغم من أنّنا لا ننكر طرح بعض هذه الأسئلة

(1) نهج البلاغة، الخطبة 192، ص220.

على علم الكلام قديمًا[1]. ولكنّ الجديد هو حاجة هذه الأجوبة إلى قوالب جديدة تنسجم مع الحياة الإنسانيّة المعاصرة.

يقع البحث عن «وجه الحاجة إلى الدين» خارج حدود الدين، أي لا يصحّ الرجوع إلى الدين لإثبات أنّ الإنسان محتاج إلى الدين، وذلك على الرغم من إمكان مساعدة الدين في هذا المجال. فكلّ شخص يبحث عن دينٍ ليعتنقه لا بدّ من أن يجد في نفسه حاجة إلى مثل هذا الأمر، ولا بدّ من أن يعيَ وجه هذه الحاجة قبل الإقدام على التديّن بدينٍ كائنًا ما كان هذا الدين[2]. وعلى الرغم من هذا، فإنّ الأديان الإلهيّة، تمدّ يد العون والمساعدة للعقل الإنسانيّ، وتوفّر له بعض المعطيات التي لا يسهل الحصول عليها لولا هذه المساعدة، وهي تقدّم له هذه الخدمة مجّانًا. ومن هنا، فإنّ رجوعنا إلى الآيات والروايات في هذا البحث هو من باب الاستعانة بها، للكشف عن المدرك العقليّ، وليس من باب الاستناد إليها كدليلٍ مستقلٍّ(*).

---

(1) للاطلاع على بعض وظائف الدين والأدوار التي يمكن أن يؤدّيها من وجهة نظر علم الكلام القديم؛ انظر: العلّامة الحلي، كشف المراد، ص346-348؛ نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصّل، ص361-364.

(2) لا نقصد هنا أنّ المتديّنين يقدّرون أولًا حاجاتهم وبعد ذلك يختارون. فمضافًا إلى أولئك الذين هم متديّنون بالتقليد لا نتيجة البحث والتحقيق وهم كثير من المؤمنين، فإنّ كثيرًا من الناس يؤمنون نتيجة تأثّرهم وانجذابهم المعنويّ للشخصيّات الدينيّة.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

أبعاد الحاجة إلى الدين، مسألة دينية أم من خارج الدين؟

بعد الميل إلى اعتناق الدين بناء على أدلّة غير دينيّة، ثمّ البحث في داخله عن الحاجات الإنسانيّة، هل يمكن استفتاء الدين وسؤاله عن الحاجات الفرعيّة، ليكون ذلك سبيلًا لمزيد من اكتشاف الدين واكتشاف الحاجات الإنسانيّة في آنٍ واحدٍ؟
(سوف يأتي في آخر هذا الفصل والفصل الحادي عشر ما له صلة بالمقام).
أضف إلى ذلك أنّه إذا عددنا العقل مكتفيًا ذاتيًّا في مجال الاقتصاد والصحّة وغيرها =

مبرّر الحاجة إلى الدين الوحياني

عندما ينظر الإنسان في خلق السماوات والأرض ويتفكّر فيها، لا يرى أيّ ظاهرة دون هدفٍ، بل يعجب لما يكتشفه في الكون من نظام حاكم على جميع أجزاء الوجود في كلّ زاويةٍ من زواياه. يقول الإمام عليّ (ع) في وصف عجائب المخلوقات:

وَلَوْ فَكَّرُوا فِي عَظِيمِ الْقُدْرَةِ وَجَسِيمِ النِّعْمَةِ لَرَجَعُوا إِلَى الطَّرِيقِ وَخَافُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ وَلَكِنِ الْقُلُوبُ عَلِيلَةٌ وَالْبَصَائِرُ مَدْخُولَةٌ أَ لَا يَنْظُرُونَ إِلَى صَغِيرِ مَا خَلَقَ كَيْفَ أَحْكَمَ خَلْقَهُ وَأَتْقَنَ تَرْكِيبَهُ وَفَلَقَ لَهُ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَسَوَّى لَهُ الْعَظْمَ وَالْبَشَرَ. انْظُرُوا إِلَى النَّمْلَةِ فِي صِغَرِ جُثَّتِهَا وَلَطَافَةِ هَيْئَتِهَا لَا تَكَادُ تُنَالُ بِلَحْظِ الْبَصَرِ وَلَا بِمُسْتَدْرَكِ الْفِكَرِ... لَا يُغْفِلُهَا الْمَنَّانُ وَلَا يَحْرِمُهَا الدَّيَّانُ، وَلَوْ فِي الصَّفَا الْيَابِسِ وَالْحَجَرِ الْجَامِسِ. وَلَوْ فَكَّرْتَ فِي مَجَارِي أَكْلِهَا فِي عُلْوِهَا وَسُفْلِهَا وَمَا فِي الْجَوْفِ مِنْ شَرَاسِيفِ بَطْنِهَا وَمَا فِي الرَّأْسِ مِنْ عَيْنِهَا وَأُذُنِهَا؛ لَقَضَيْتَ مِنْ خَلْقِهَا عَجَباً وَلَقِيتَ مِنْ وَصْفِهَا تَعَباً. فَتَعَالَى الَّذِي أَقَامَهَا عَلَى قَوَائِمِهَا وَبَنَاهَا عَلَى دَعَائِمِهَا[1].

عندما نعرف أنّ حياة الإنسان ليست لعبًا، وأنّ الله لم يترك الإنسان ولم يكِلْه إلى نفسه، عندها ينبغي أن نخرج من حالة الغفلة وعلينا أن نسعى في سبيل اكتشاف البرامج والخطط التي تؤمّن لنا السعادة. ولا بدّ من العلم بأنّ الحسّ والعقل لا يمكنهما تأمين كلّ ما يلزم للعيش في الحياة الدنيا[2]،

= من المجالات، فهل يمكن والحالة هذه الاستناد إلى تعاليم أئمّة الدين وما قالوه عن دور الدين في هذه المجالات؟ مثلًا هل تترك الاعتقادات الدينيّة تأثيرها على معادلة العرض والطلب؟ هل تؤثّر المحرّمات الشرعيّة على سلامة الجسم؟

(1) نهج البلاغة، الخطبة 185، ص197- 198.

(2) يقول جان جاك روسو (1712- 1778م) في هذا المجال: «يجب لاكتشاف أحسن قواعد =

فما بالك بقدرتهما على تلبية حاجات الإنسان في الحياة الآخرة. من هنا، وبالنظر إلى حكمة الله نكتشف أنّه تعالى أمّن لنا مصدرًا آخر للمعرفة نجده في النصوص الدينية الموحاة منه تعالى إلى بعض البشر وهم الأنبياء[1] الذين يأخذون على عواتقهم مهمّة هداية البشريّة، وذلك بما أوتوا من مواهب حباهم بها الله تعالى. وقد طوّر الأئمة المعصومون (ع) هذا البرهان وقدّموه بطرقٍ عدّة وأهدوه إلى ذوي الألباب[2]؛ فقد ورد عن الإمام الرضا (ع) قوله:

«لأنّه لمّا لم يكن في خلقهم وقواهم ما يكملون لمصالحهم وكان الصانع متعاليًا عن أن يُرى وكان ضعفهم وعجزهم عن إدراكه ظاهرًا، لم يكن بدٌّ من رسول بينه وبينهم معصوم يؤدّي إليهم أمره ونهيه وأدبه ويقفهم على ما يكون به إحراز منافعهم ودفع مضارّهم»[3].

ويشير القرآن الكريم إلى هذا الدليل، بإخباره إيّانا بأنّ فتح باب الوحي يوجب سدّ باب التعلّل والاعتذار، ويؤكّد لنا أنّ أكثر الناس ما كانوا ليحسنوا الاختيار لو تُركوا دون هداية، ولو تركهم لبرّروا ضلالهم بعجز قدراتهم العقليّة وقواهم الإدراكيّة: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى

= المجمتع الملائمة للأمم وجود ذكاء عالٍ يرى جميع أهواء الناس من غير أن يبتلي واحدًا منها، وألا يكون لهذا الذكاء أيّ صلةٍ بطبيعتنا مع معرفةٍ أساسيّة لهذه الطبيعة، وأن تكون سعادته مستقلّة عن سعادتنا مع إرادةٍ في العناية بسعادتنا، ثمّ أن يتطلّع مع الزمن إلى مجدٍ بعيدٍ فيجدّ في قرنٍ ليستطيع التمتّع في القرن التالي، فكان لا بدّ من آلهةٍ لمنح الناس قوانين» (جان جاك روسو، العقد الاجتماعيّ أو مبادئ الحقوق السياسيّة، ص81).

(1) لمزيد من الاطلاع على مقدّمات هذا البرهان، انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، راهنماشناسی، ص27- 38.

(2) انظر مثلًا ما ورد عن الإمام الصادق (ع) والإمام المهديّ (ع) في المصدرين الآتيين بحسب الترتيب: الشيخ الصدوق، التوحيد، ص249-250؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج44، ص273-274.

(3) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج11، ص40.

ﱹ اللهِ حُجَّةٌۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِ ﱸ[1](*).

وما تقدّم أعلاه هو برهان يُستدلّ به على وجوب بعثة الأنبياء، وهو يقوم على المقدّمات الآتية:

أ- الله حكيم منزّه عن اللغو والعبث واللهو، وقد خلق الإنسان لأجل إيصاله إلى كماله النهائيّ وسعادته الأبديّة؛

ب- الحياة الدنيا مقدّمة للحياة في الآخرة، والسعادة الأبدية أو الشقاء الخالد، مرهونان بكيفية الحياة في هذه الدنيا؛

ج- اختيار كيفية الحياة ومسيرتها، لا يتوقّف على الإرادة وحدها، بل على المعرفة والوعي أيضًا؛

---

(1) سورة النساء: الآية 165.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

شبهة البراهمة

تنقل كثير من كتب علم الكلام الإسلاميّ عن البراهمة ما يدّعون أنّه برهان ذو حدّين (للتعرّف على هذا البرهان والمغالطة التي يتضمّنها، انظر: علي أصغر خندان، **مغالطات**، ص335–337)، يواجهون به دعوى حاجة الإنسان إلى الوحي المنزل من عند الله على الأنبياء، وحاصلِ هذا البرهان هو: ما يأتي به الأنبياء إما أن يكون موافقًا للعقل، وإما أن لا يكون كذلك. فلو كان موافقًا لما يدركه العقل لكفى العقل وحده ولما احتجنا إلى الأنبياء ليكرّروا ما يكتشفه العقل وحده.

وعلى الاحتمال الثاني لا بدّ من ترك ما يأتي به الأنبياء لأنّه مخالفٌ للعقل ومعارض له (انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج2، ص251؛ العلّامة الحلّي، **كشف المراد**، ص843؛

F. Rahman, «Barahima», in: The Encyclopedia of Islam, V.1, p 1031).

اشرح هذا الدليل المدّعى وناقشه (توضيح: لإثبات بطلان هذا البرهان وكشف المغالطة التي يشتمل عليها، يمكن إضافة احتمال ثالث، أو اختيار أحد الاحتمالين ونفي ترتّب اللازم المدّعى عليه).

د- أدوات الإدراك العاديّة المتاحة لجميع الناس (الحسّ والعقل)، عاجزةٌ عن اكتشاف الأسلوب والمنهج الأفضل الذي يضمن السعادة في الدنيا والآخرة.

وقد اعتمد أحد الفلاسفة المسلمين طريقةً أخرى لإثبات الحاجة إلى الوحي، ونظّم برهانًا مؤلّفًا من المقدّمات الآتية:

1- الإنسان بحسب طبيعته الذاتيّة موجود اجتماعيّ، وبحسب التعبير المشهور «مدنيٌّ بالطبع»؛

2- لا مفرّ من الاختلاف بين بني البشر أثناء تعاملهم أحدهم مع الآخر؛

3- لا بدّ لحلّ الاختلافات المتوقّعة، أو التخفيف منها، من وجود قانون كاملٍ عامٍّ يأخذ جميع خصائص الإنسان بالاعتبار؛

4- تشريع مثل هذا القانون ليس متاحًا إلّا لخالق الإنسان، وخالق غيره من المخلوقات[1](*).

---

(1) انظر: ابن سينا، الشفاء: الإلهيات، ص441 (المقالة العاشرة، الفصل الثاني)؛ ملّا صدرا، المبدأ والمعاد، ج2، ص815 -816؛ ملّا صدرا، الشواهد الربوبية، ص359-360؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص111.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

المقارنة بين برهاني ضرورة النبوّة

قارن بين البرهانين المتقدّمين اللذين ينطلق أحدهما من الاهتمام بالحياة الدنيا والآخر من الاهتمام بالحياة الأخرى. وبيّن من خلال المقارنة أيّ البرهانين أقدر على تبيين الهدف الأصليّ من بعثة الأنبياء

تلبية الدين الحاجات النفسية الأصيلة

ثمّة تيّار واسع من العلماء المشتغلين في الدراسات الدينيّة، يُعرِض دعاتُه عن البحث عن صدق القضايا الدينيّة وكذبها، ويهتمّون في المقابل بأمر آخر هو البحث في المنفعة التي يمكن ترتّبها على الأفكار الدينيّة[1]. وبين هؤلاء من يرى أنّ للتديّن آثارًا سلبيّة[2] بينما يرى آخرون آثاره الإيجابيّة ويبرزونها. والفئة الثانية تنقسم إلى فريقين أحدهما يرى أنّ هذه الآثار والنتائج دائمة لا يمكن أن تترتّب على غير الدين ولا يحلّ محلّه شيء في مقام تلبيتها وأدائها، وآخرون يثنون على الخدمات التي كان يقدّمها الدين للبشريّة؛ ولكنّهم يرون أنّ زمن الدين قد انقضى واستغنى الإنسان عنه في حياته. ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ الالتفات إلى الأبعاد النفسيّة وقدرة الدين على إشباع بعض الحاجات الروحيّة بالمعنى النفسي، موجود بدرجة أكبر عند غير المؤمنين بالله[3]. ومن هنا، ينطلق عددٌ من الملحدين من فرضيّة أنّ الله والوحي ما هما إلا سراب لا واقع له، ليخلصوا إلى أنّ الإيمان بما وراء الطبيعة ينطلق من دوافع نفسيّة عند الإنسان. وفي الحقيقة نحن نرى أنّ هؤلاء المعادين للدين قطعوا النصف الصحيح للطريق الموصل إلى الحقيقة، وأخطأوا في قطع المسافة الباقية الفاصلة بينهم وبينها؛ وذلك أنّ بين الدين وروح الإنسان ونفسه علاقةً وثيقة ووشائج صلة لا يمكن فكّها، ولكنّهم أخطأوا في بيان هذه الدوافع التي تدعو الإنسان إلى الإيمان

---

(1) انظر: جان پلامناتس، ايدئولوژى، ص108-109؛ بيتس وپلاگ، انسان شناسى فرهنگى، ص687.

(2) انظر: زيگموند فرويد، تمدن وملالت هاى آن، ص44؛ إريك فروم، روانكاوى ودين، ص23؛ ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص211-212.

(3) تكشف بعض التعاليم الدينيّة التي يمكن إخضاعها للتحليل العقليّ والتجريبيّ، أنّ التديّن له أثره في مجال الصحّة البدنيّة والنفسيّة. للمزيد حول هذا الموضوع، انظر: آذربايجاني وموسوي اصل، درآمدى بر روان شناسى دين، ص160-163؛

Michael Argyle, **Psychology and Religion**, p. 155-158.

والتديّن. بلى، إنّ الدين الموحى من السماء، وبسبب انسجامه مع الفطرة الإنسانيّة، يؤمّن للإنسان السعادة والاستقرار النفسيّ في الحياة الدنيا، مضافًا إلى ضمانه السعادة الإنسان في الآخرة، وسوف نبيّن في ما يأتي أهمّ الحاجات الروحيّة التي يشبعها الدين[1].

1- إضفاء المعنى على الحياة

الإحساس بالفراغ وخلوّ الحياة من المعنى واحدةٌ من أهمّ الأزمات التي تعصف بالفترة المعاصرة من تاريخ البشريّة. وعلى حدّ قول أريك فروم (Erich Seligmann Fromm) (1900-1980م) عالم النفس الألمانيّ: «لا يشعر الإنسان المعاصر بالأمان، بل يشعر في أكثر أوقاته بالحيرة والضياع. هو يعمل بشكلٍ دائم؛ ولكنّه يشعر بعبثيّة ما يفعله بشكلٍ مستمرٍّ»[2]. كما يرى عددٌ من علماءِ النفسِ أنّ الإدمان على الموادّ المخدّرةَ ما هو إلا وسيلة من الوسائل التي يستخدمها بعض الناس للفرار من هذا الإحساس[3]. وعلى أيّ حال، فإنّ من أهمّ آثار الدين ونتائجه إضفاءه على الحياة الإنسانيّة معناها[4].

---

(1) انظر: صفدر صانعي، آرامش روانى ومذهب؛ محمد حسين الطباطبائي، اصول فلسفه وروش رئاليسم، ج5، ص8؛ ويليام جيمز، دين وروان، ص193.

(2) إريك فروم، انسان براى خويشتن، ص14. انظر في هذا المجال أيضًا: روزه دوپاسكيه، سر گذشت اسلام وسرنوشت انسان، ص19.

(3) يميل بعض الشباب الذين يعانون من فوضى في ترتيب أمور حياتهم إلى الإدمان على الموادّ المخدّرة، لملء هذا الفراغ في حياتهم. يكتب رولو مي (Rollo May):... يكتسب الشابّ الذي عانى لفترة طويلة من العبثيّة وعدم وضوح الهدف، يكتسب بعد الإدمان بنيةً جديدةً لحياته وهدفًا وهميًّا. وذلك أنّه في حالة تفكير دائم في كيفيّة الفرار من الشرطة، وفي كيفيّة تأمين الأموال لتغطية نفقات إدمانه، وفي المصدر الذي يشتري منه ما يحتاج من موادّ مخدّرة. وهذه الحالة الجديدة التي يعيش فيها بعد الإدمان تملأ الفراغ الذي كان يعاني منه قبله. (الوين تافلر، موج سوم، ص516).

(4) ورد مثل هذا الكلام في المصادر الآتية دون التعليق عليه سلبًا أو إيجابًا: كارل گوستاو يونگ، روان شناسى ودين، ص207؛ ويل وآريل دورانت، درس هاى تاريخ، ص55؛ ماكس وبر، دين، قدرت، جامعه، ص405-410؛ يان رابرتسون، درآمدى بر جامعه، ص336؛ ژان پل ويلم، =

فالإنسان المؤمن بالله لا يرى شيئًا وُضِع في غير محلّه، بل يعتقد أنّ العالم كلّه خاضعٌ لنظامٍ دقيق. وعلى حدّ تعبير الشهيد مطهري:

العالم الإلهيّ، هو عالم الخير والوجود والوحدة والانسجام... وكلّ موجود في أيّ مرتبةٍ كان، يتناسب مع رتبته الوجوديّة وقدرته على استيعاب الفيض الإلهيّ، وهو يتوفّر على ما يليق به من الهداية الإلهيّة، هذه الهداية التي يسمّيها القرآن بالوحي... وإرادة الله وقضاؤه وقدره، وفق هذه الرؤية الكونيّة الإلهيّة، اقتضت خلق العالم بصورةٍ منظّمةٍ محكومة لمجموعةٍ من القوانين والسنن التي تجري على كلّ شيء[1].

وبحسب هذه النظرة إلى الوجود وحدها، يمكن وصف الكون بأنّه «النظام الأحسن»، وبأنّه «أفضل العوالم الممكنة». وهذه الرؤية هي التي تنشر على صاحبها السكينة والاطمئنان[*].

= جامعه شناسى اديان، ص168؛ نيكلاس آبركرامبي وآخرون، فرهنگ جامعه شناسى، ص320؛ بيتس وپلاگ، انسان شناسى فرهنگى، ص670.

(1) مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج3، ص51 -52.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

نظرية داروين والهدف من الكون

يرى بعض العلماء أنّ نظريّة داروين (1809–1882) أثارت تحدّيات كبرى في وجه الحديث عن وجود هدف وراء خلق الكون. وقد أدّى طلوع نظرية داروين، بحسب هؤلاء، إلى غروب التفسيرات الإلهيّة للوجود تلك التفسيرات التي تفترض وجود غاية وراء خلق العالم. وقد صرّح داروين نفسه في بعض كتاباته بأنّ «قوانين التطوّر الحياتي مخلوقة لله، على الرغم من أنّ بعض الموجودات لم توجد بهذه الطريقة؛ بل وجدت جرّاء تطوّر محكوم بالصدفة، وليس نتيجة تخطيط وتدبير مسبقين» (إيان باربور، **علم ودين**، ص111). هل ترى أنّ التطوّر التدريجيّ للكائنات الحيّة وغيرها من الظواهر نتيجة محاولات التواؤم مع البيئة، يتنافى مع هدفيّة نظام الخلق؟ (انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج1 (**علل گرايش به مادى گرى**)، ص516–518). ولماذا؟

وعلى حدّ قول فرويد «إنّ الدين يؤدّي دور التعويض والجبران، لجهة أنّه يقدّم للمؤمنين به تصويرًا منظّمًا عن العالم، ولا يرى أنّ شيئًا في هذا العالم وُجِد صدفةً وبشكلٍ عشوائيّ»[1]. إلا أنّه وبالنظر إلى رؤيته إلى الدين يحسب أنّ هذا الدور الذي يؤدّيه هو شكلٌ من أشكال الخداع الذاتيّ الذي يمارسه الإنسان على نفسه. كليفورد گيرتز (1926 م) عالم الإنثربولوجيا الأمريكي، هو أيضًا واحدٌ من العلماء الذين اهتمّوا بهذا الدور من أدوار الدين[2] وهو يرى أنّ أهمّ آثار الدين ونتائجه في حياة الإنسان هو أنّه يقدّم للإنسان صورةً نهائيّة عن العالم[3]. وخطا آخرون خطوةً إلى الأمام وعدّوا الدين بشكلٍ أساس «ردّة فعلٍ على تهديد الخلوّ من المعنى الذي يواجه الحياة الإنسانيّة»[4]. وفي هذا المجال يقول الفيلسوف الفرنسيّ الملحد، جان بول سارتر (1905-1980م):

الإنسان الذي يؤمن بإلهٍ سماويّ، يمكنه أن يجعل من هذا الإله منطلقًا ومنشأً لمُثُله الأخلاقيّة. فإنّ العالم المخلوق المحكوم بإلهٍ فيه الكثير من خصائص الأب، يجعل من العالم مسكنًا مناسبًا لبني البشر، ويمنحهم فيه الدفء والاطمئنان. وفي مثل هذا العالم يمكن الأمل بهزيمة الشرّ ومعسكره في مقابل معسكر الخير وجنوده الذين سوف يتفرّقون أيدي سبأ. هذا ولكن وبعد أن تبيّن عدم وجود إلهٍ في السماء، فإنّ الوضع تغيّر بالكامل وانقلب الحال رأسًا على عقبٍ. فالعالم اليوم لا يحكمه كائنٌ روحانيٌّ؛ بل على العكس من ذلك هو محكوم لسلطة عمياء طخياء... نعم هذا العالم هو عالمٌ ميت محكوم عليه بالفناء[5].

---

(1) ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص102.

(2) المصدر نفسه، ص273-280؛ انظر أيضًا: ص210.

(3) Daniel L. Pals, Seven Theories of Religion, p. 244-245.

(4) ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص239.

(5) والتر ترنس استيس، «در پى معناى معنا هست»، ص109-110.

قد يوحي حديثنا حتّى الآن بأنّ مفهوم معنى الحياة وإضفاء الدين معنًى عليها هو مفهوم متّفق عليه بين المتحاورين. ولكنّ الواقع غير ذلك تمامًا، فإنّ كلمة «معنى» ليس لها معنًى متّفق عليه بين الجميع، وقد دارت الكثير من النقاشات حول تفسير المعنى الذي يضفيه الدين على الحياة، والخوض في هذه النقاشات يخرجنا عن إطار هذه الدراسة ومجالها[1]. ولكن يمكن القول باختصار: يُفهم من كلام بعض العلماء الذين طرحوا مثل هذه الفكرة في بحثهم عن دور الدين في حياة الإنسان، أنّ المراد من المعنى هو «الغاية التي تكمن وراء خلق العالم» والهدف الذي أراده الله من خلق الوجود. ويُستفاد من آخرين أنّ مرادهم من هذا المفهوم هو ربط معنى حياة الإنسان بمفهوم الموت، وذلك بدعوى أنّ الموت هو التهديد الأكبر لمعنى الحياة الإنسانيّة لو كان هو الخاتمة النهائيّة لها[2].

2- ريّ العطش إلى الخلود

الرغبة في عدم الفناء والخلود من الحاجات الأساس التي تضرب جذورها في أعماق الروح الإنسانيّة. وفي المقابل الخوف من الفناء وانتهاء الحياة بالموت هما من أشدّ الأمور التي تثير خوف الإنسان واضطرابه[3]. وقد حاول كثير من العلماء والفلاسفة التخفيف من هذه الوحشة في نفس الإنسان فلم يفلحوا في القضاء على مصدر الخوف هذا، وبقي هذا الخطر يهدّد الإنسان ولم تفلح كلّ المحاولات في ريّ عطش الإنسان إلى

---

(1) نشرت مجلّة نقد ونظر الفصليّة (في الأعداد 29-32) مقالات عدّة تحت عنوان: «معناى زندگى» ويعالج عددًا كبيرًا من هذه المقالات موضوع معنى المعنى أيضًا.

(2) See: Susan Wolf, «Life, Meaning of» in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, V. 5, p. 630-631.

(3) انظر: مصطفى ملكيان، كلام جديد 2، ص126؛ ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص321 و381؛ آنتونيو مورنو، يونگ، خدايان وانسان مدرن، ص282.

الخلود"[1]. والملفت أنّ الإنسان لا يرضيه بقاء ذكره حيًا واسمه محفورًا في سجلّ الخالدين، بل هو بالفطرة يسعى إلى خلود روحه وبقاء نفسه. يقول ألكسيس كارل (1873-1944 م)، العالم الفرنسيّ المعروف:

«ليس الناس... توّاقين إلى الحياة في هذا العالم؛ بل هم توّاقون إليها في القبر أيضًا، ولا يكفي أحدهم أن تبقى آثاره حيّةً من ورائه... فما نرغب فيه قبل أيّ شيء هو أن نبقى نحن أحياء، ونشتاق إلى اللقاء بأحبّتنا بعد الموت ونتنزّه معهم في عالم ملؤه السلام والعدالة»[2].

وإنّ أولئك الذين يحسبون أنّ الموت هو نهاية الحياة الإنسانيّة، ينتهون إلى نوعٍ من العدميّة، ولا يعودون يرون للحياة في هذا العالم أيّ معنى[3]. وعلى حدّ تعبير أحد العلماء: «الموت لا يُخيف الإنسان؛ بسبب الجهل بحقيقته، أو لأنّه نهاية للحياة الدنيا، بل لأنّه يجعل من الحياة شيئًا غير قابل للفهم والتبرير»[4]. ومن هذه الجهة، يظهر أنّ ما يدعو الإنسان إلى طلب الخلود، هو الخلاص من الفساد والعبثيّة، وليس الغرور والأنانيّة.

البحث عن الجاه والاسم... لا ينشأ من الغرور والأنانيّة، بل يستند إلى الخشية من أن يكون الإنسان أبتر. وإنّ طلبنا كلّ شيءٍ وتمنّيه سببه خوفنا من

---

(1) عبد الله نصري، خدا در انديشه بشر، ص260.

(2) آلكسيس كارل، مجموعه آثار وافكار، ص176.

(3) ولسان حال هؤلاء، بحسب ما ينطق عنهم عمر الخيّام في شعره:

«زآوردن من نبود گردون را سود - وز بردن من جاه وجلالش نفزود - از هيچ كسي نيز دو گوشم نشنود - كآوردن وبردن من از بهر چه بود». (يارا احمد رشيدي تبريزي، رباعيات خيام، ص16).

ما نفع الدهر مجيئي ولا ... ولا يزيده شأنًا رحيلي غدًا

ما سمعت أذناي من قائلٍ ... ما نفع ذا العيش وجدوى الردى

والترجمة هي لأحمد الصافي النجفي، الرباعي رقم 102.

(4) ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص381. وبناء على ما ذُكِر أعلاه، يمكن عدّ ضمان الحياة بعد الموت وضمان الدين ذلك للإنسان، شكلًا من أشكال إضفاء الدين على الحياة معناها.

العبثيّة ومن أن نصير نسيًا منسيًّا. نعم، إنّنا نسعى إلى الحفاظ على ذكرياتنا وأسمائنا. ولكن إلى أيّ مدًى تبقى كلّ هذه الأشياء؟ إذا بقيت فإنّها تبقى ما دامت البشريّة موجودةً. فماذا لو أمكن لذكرنا أن يكون خالدًا ما دام الله موجودًا[1]!

تساعد الأديـان الإلهيّة الإنسانَ على إشباع هذه الحاجة النفسيّة الأصيلة عنده، وذلك من خلال التأكيد على الحياة بعد الموت، وليس ذلك من خلال تقديم تفسير محبّب للموت، بل من خلال ريّ عطش الإنسان إلى الخلود[2]. وبذلك يتحوّل الموت بحسب التفسير الدينيّ إلى منطلقٍ للحياة الحقيقيّة. وهذا التفسير للموت يضفي على «الحياة» معنًى آخر، كما يمنح «الإيثار والتضحية» معناهما، ويجعل المؤمنين بالله يقبلون على الشهادة بعشق[3]. وما أعذب وصف الإمام عليٍّ (ع) لعلاقته بالموت حين قال: «واللهِ لابنُ أبي طالبٍ آنَسُ بالموت مِن الطّفل بِثَدي أُمّه»[4](*).

---

(1) ميگل د.ونامونو، درد جاودانگى، ص94-95.

(2) على الرغم من أنّ الإيمان بجهنّم فكرةٌ مثيرة للخوف، فإنّ الإحصاءات المقارنة تدلّ على أنّ المؤمنين بالأديان أقلّ خوفًا من الموت من سائر الناس، للمزيد انظر:

(Michael Argyle, Psychology and Religion, p. 145).

(3) للاعتقاد بخلود النفس الإنسانيّة مضافًا إلى الأثر الفرديّ المذكور أعلاه، أثرٌ اجتماعيّ وذلك أنّ هذا الاعتقاد يجعل التضحية بالذات أمرًا مبرَّرًا ومقبولًا. وبحسب تعبير أحد العلماء: «يحبِّب الدين التضحية والإيثار إلى المتديّن، ويخفّف من مرارتهما، بل يجعلهما غاية في العذوبة. ولو لم يكن للدين من أثرٍ في الحياة الإنسانيّة سوى هذا الأثر لكفى ذلك للقول إنّه من أهمّ الأمور المؤثّرة في حياة الإنسان». (ويليام جيمز، دين وروان، ص30).

(4) نهج البلاغة، الخطبة 5، ص13.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

الرغبة في الخلود وإثبات المعاد

هل يمكن عدّ الرغبة الفطريّة في الخلود، دليلًا على المعاد والحياة بعد الموت؟ وكيف؟

3- رفع القدرة على الصبر والتحمّل

دور الدين في رفع قدرة الإنسان على الصبر والتحمّلِ واضحٌ إلى درجةٍ دعت بعض علماء الاجتماع إلى جعل هذه الحقيقة منشأً لظهور الدين في ساحة الاجتماع الإنسانيّ: «إنّ الدين هو في الأساس جوابٌ وردّة فعلٍ إنسانيّة تجاه الصعوبات التي تواجه الإنسان في حياته، وهو يحاول من خلال الدين التعويض عن الظلم والتجارب الصعبة التي يمرّ بها»[1].

وقائل هذا الكلام الذي يشترك مع كثيرين ممّن يتّفقون معه في المشرب، يرى أنّ الدين ردّة فعلٍ إنسانيّة، ويغفل عن البعد الأساس في الدين وهو جذوره في ما وراء الطبيعة. وما هذا الكلام في الواقع سوى خلطٍ بين منشإ الدين ومصدره، وبين آثاره ونتائجه في حياة الإنسان. وإنّنا وعلى الرغم من اعتراضنا على هذا التفسير والنظرة الأحاديّة إلى الدين، لا يمكننا أن نغفل هذا الأثر، ولا ينبغي أن نغضّ الطرف عن هذه الحقيقة وهي أن لا شيء يشبه الدين في قدرته على رفع منسوب التحمّل والصبر في مواجهة المصاعب التي تعترض الإنسان في حياته[2]. وبحسب ويليام جيمز: «عندما تسقط كلّ الرهانات وتخيب كلّ الآمال في معركة الحياة وتذهب أدراج الرياح... تتحرّك في حنايا نفوسنا المشاعر الدينيّة بشكلٍ مدهشٍ، وتضفي على حياتنا المبدّدة لونًا آخر ورونقًا جديدًا»[3]. ويرى جيمز أن لا شيء غير

---

(1) ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص241. كمايرى ماركس أنّ الدين: «هو ملجأ يأوي الإنسان إليه للاحتماء من قسوة الحياة اليومية وعنفها». (آنتوني گيدنز، جامعه شناسى، ص492)؛ ولكنّه يعتقد أنّ الدين يشبه «المواد المخدّرة التي تعالج مستخدمها إلى أمدٍ محدّد، ثمّ ما تلبث أن تترك آثارها الجانبيّة غير المرغوبة خلفها». (ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص143).

(2) انظر: ناصر مكارم الشيرازي، انگيزه پيدايش مذاهب، ص182 و199؛ ويل وآريل دورانت، درس هاي تاريخ، ص55؛ ميشل مالرب، انسان واديان، ص436؛ بيتس وپلاگ، انسان شناسى فرهنگى، ص701.

(3) ويليام جيمز، دين وروان، ص26 (مع قليل من التصرّف في العبارة الفارسيّة).

الدين يمكنه تحقيق مثل هذا الأثر وبعث مثل هذه الطاقة.

ولا كنز هناك بلا وحش ولا شِباك ولا راحـة إلا فـي معتزل الـحـق[1]

الإنسان المتديّن يتقبّل النصر والهزيمة، والرفاه والضيق الماديّ والبؤس، وهو يظهر الاستعداد لتحمّل ذلك كلّه دون أن يتخلّى عن العمل. بل إنّ أكثر التجارات ربحًا في نظر المؤمنين هي الصبر على تجرّع الآلام والمصائب في الدنيا، طلبًا للراحة الأبديّة في العالم الآخر(*).

ويصل استسهال شدائد الدنيا إلى حدٍّ مدهشٍ مثاله ما ورد عن أمير المؤمنين (ع)، في جوابه النبيّ (ص) حين بشّره بالشهادة من بعده وسأله عن مدى صبره على ذلك فقال: «يَا رَسُولَ اللهِ، لَيسَ هذَا مِنْ مَوَاطِنِ الصَّبْرِ، وَلكِنْ مِنْ مَوَاطِنِ البشرى وَالشُّكْرِ»[3]؛ ومثاله الآخر السيّدة زينب (ع) حين

(1) جلال الدين مولوي، مثنوى معنوى، الكتاب الثاني، البيت 591. (الترجمة للدسوقي شتا، الكتاب الثاني، ص72).

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

الصبر تجارة مربحة أم غير مربحة؟

ورد في المصادر الإسلاميّة تشبيه بعض الأعمال الحسنة ومنها الصبر بالتجارة، ومن ذلك مثلًا ما ورد في كلام أمير المؤمنين (ع): «**صبَروا أيامًا قصيرة أعقبتْهم راحةً طويلة، تجارةٌ مُربحةٌ يسَّرها لهم ربُّهم**».

هذا ونجد من جهة أخرى أنّ العبادة المشروطة بالأجر والثواب هي عبادة التجّار، وورد التخفيف من قيمة هذه العبادة، وصُنِّف أصحابها إلى جانب العبيد الذين يعبدون الله خوفًا، وفي مقابل الطرفين معًا عبادة من تسمّيهم الرواية بالأحرار: «**إنّ قومًا عبَدوا الله رغبةً فتلك عبادةُ التجّار وإنّ قومًا عبدوا الله رهبةً فتلك عبادة العبيد وإنّ قومًا عبدوا الله شكرًا فتلك عبادة الأحرار**». (المصدر نفسه، الحكمة 237، ص400).

كيف يمكن الجمع بين هذين النمطين في تقويم الأعمال والدعوة إليها؟

(3) المصدر نفسه، الخطبة 156، ص156. يقول ويليام جيمز مشيرًا إلى الحقيقة المذكورة أعلاه: =

سألها ابن زياد بعد واقعة كربلاء: «كَيْفَ رَأَيْتِ صُنْعَ اللَّهِ بِأَخِيكِ وأَهْلِ بَيْتِكِ؟»، فأجابت برباطة جأشٍ ونفس كبيرة: «مَا رَأَيْتُ إِلَّا جَمِيلًا!»[1].

4- التخفيف من القلق والاضطراب

الاعتقاد بوجود الله العالِم بكلّ شيءٍ والقادرِ على كلِّ شيءٍ، يسهم بدرجةٍ كبيرة في التخفيف من قلق الإنسان من المستقبل وما يخفيه له. فالإنسان المؤمن بالله، لا يفكّر سوى في أداء التكليف والقيام بالواجب، ولا يلتفت كثيرًا إلى النتائج التي تترتّب على فعله في الحياة الدنيا. وعلى هذا الأساس، لا يهتمّ بما يصيبه في طريق أداء الواجب على قاعدة «سواء وقعنا على الموت أم وقع الموت علينا»، فالنصر أو الشهادة بالنسبة له كلاهما نتيجة وأثر يترتّب على ما هو المطلوب وهو القيام بما ينبغي القيام به، وهذا ما يكشف عنه قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَآ إِلَّآ إِحْدَى ٱلْحُسْنَيَيْنِ ﴾[2].

5- النجاة من دوّامة الوحدة

كلّما ازدادت قدرة البشر على هدم جدر الزمان والمكان واختراقها، وكلّما شعروا بأنّ العيش في القرية الكونيّة الكبيرة صار أقرب، ارتفع منسوب إحساسهم بالوحدة والوحشة اللتين لا يجدون لهما علاجًا بالتواصل مع أبناء جنسهم. يقول پول تيليخ (Paul.J.O.Tillich) (1886-1965م) «لقد استطاع التقدّم التقنيّ والفنّي في

= «هؤلاء الناس المقدّسون الطاهرون، طوّروا زهدهم وراكموا منه، بواسطة التواضع وترك اللذّات الماديّة، والاستعداد لتحمّل المصاعب. وثمّة تلازم بين مشقّة حياتهم الظاهريّة وبين سعادتهم الروحية وانشراحهم النفسيّ، فإنّك تراهم كلّما ازدادت صعوبة حياتهم في عالم المادّة ارتقت أرواحهم في عالم المعنى». (ويليام جيمز، دين وروان، ص28).

(1) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج45، ص116.

(2) سورة التوبة: الآية 52.

مجال التواصل ردم الهوّات الزمانيّة والمكانية؛ ولكنّه في الوقت نفسه رفع من منسوب الإحساس بالغربة بين القلوب»[1]. وهذا الإحساس بالوحدة الذي هو سبب من أسباب الاكتئاب، يأخذ أشكالًا عدّة ومن أكثر هذه الأشكال انتشارًا، ما يتجسّد في الإحساس والوعي بأنّ الإنسان كلّما استخدم سلطته وقدرته، ألفى نفسه عاجزًا عن حلّ المشكلات التي يواجهها؛ وذلك نتيجة اكتشافه مدى قصوره على مستويي العلم والقدرة[2]. وفي هذا المقام تظهر أهميّة الإيمان بالله الذي يمكن الركون إلى علمه وقدرته غير المتناهية، للخلاص من دوّامة الإحساس بالوحدة التي تكسرها الخلوة به تعالى حيث يقضي الإنسان أكثر اللحظات جمالًا وروعةً. وهذا ما يشير إليه أمير المؤمنين عليّ (ع) في قوله وهو يناجي ربّه جلّ وعلا:

اللَّهُمَّ إِنَّكَ آنَسُ الآنِسِينَ لأَوْلِيَائِكَ، وَأَحْضَرُهُمْ بِالْكِفايَةِ لِلْمُتَوَكِّلِينَ عَلَيْكَ، تُشَاهِدُهُمْ فِي سَرَائِرِهِمْ، وَتَطَّلِعُ عَلَيْهِمْ فِي ضَمائِرِهِمْ، وَتَعْلَمُ مَبْلَغَ بَصَائِرِهِمْ، فَأَسْرَارُهُمْ لَكَ مَكْشُوفَةٌ، وَقُلُوبُهُمْ إِلَيْكَ مَلْهُوفَةٌ، إِنْ أَوْحَشَتْهُمُ الْغُرْبَةُ آنَسَهُمْ ذِكْرُكَ، وَإِنْ صُبَّتْ عَلَيْهِمُ الْمَصَائِبُ لَجأُوا إِلَى الاْسْتِجَارَةِ بِكَ، عِلْمًا بِأَنَّ أَزِمَّةَ الأُمُورِ بِيدِكَ، وَمَصَادِرَهَا عَنْ قَضَائِكَ[3].

الوظيفة الاجتماعيّة للدين

لقد قسمت النظرة أو المعالجة الاجتماعيّة للدين العلماء غير المؤمنين بالأديان إلى فئتين: قسم يمثّله إميل دوركايم

(1) Paul Tillich, The Shaking of Foundation, p. 157.

وفي هذا المجال، انظر: ويليام آلستون وآخرون، دين وچشم اندازهاى نو، ص115؛ الوين تافلر، موج سوم، ص507-513.

(2) انظر: مصطفى ملكيان، كلام جديد 2، ص105- 125.

(3) نهج البلاغة، الخطبة 226، ص261.

(David Émile Durkheim) (1858-1917م) يـرى أنّ الـديـن هو أهـمّ مظهر مـن مظاهر الـوحـدة والانـسـجـام الاجتماعيّين، وبالتالي يـرى هـؤلاء أنّ الـديـن يـؤدّي دورًا اجـتـمـاعـيًّا فـي مـيـدان الحياة الاجـتـمـاعـيّة الـعـامّـة؛ وفـئـة يمثّلها عـددٌ مـن هـؤلاء الـعـلـمـاء منهم فويرباخ (Ludwig Andreas von Feuerbach) (1804-1872م) وماركس (Karl Heinrich Marx) (1818-1883م) يرون أنّ الدين من عوامل التخدير والتخلّف للاجتماع الإنسانيّ، وقد أخذوا على عواتقهم مهمّة مواجهته والوقوف في وجهه[1]. وفي المقابل وعلى الرغم من أنّ المؤمنين بالله والأديـان لا يـرون أنّ المجتمع هو السبب المؤدّي إلى ظهور الأديـان؛ ولكنّهم في الوقت عينه لا يغفلون دور الدين في الحياة الاجتماعية ولا يتجاهلون هذه المهمّة التي يمكن للدين أن يؤدّيها في المجتمع. وبعبارة أخرى: يحاول هؤلاء من جهتهم الجمع بين الوظيفة الدنيويّة والأخرويّة للدين:

إنّ أهمّ وأعظم ما يجعل الحقّ محترمًا، والعدالة مقدّسة، والقلوب متآلفة، والثقة بين الناس متبادلة، وما يجعل التقوى والعفاف ينفذ إلى أعماق النفس الإنسانيّة، ويمنح القيم الأخلاقيّة اعتبارها وقيمتها المعنويّة، ويدعو الإنسان إلى الوقوف بشجاعة في مواجهة الظلم، ويربط أعضاء الجماعة الإنسانيّة أحدهم بالآخر، ما يفعل ذلك كلّه على الوجه الأحسن هو الإيمان الدينيّ[2].

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ ما لا يبدو أنّه محلّ نقاش بين العلماء، هو أنّ

---

(1) انظر: بنياد نهج البلاغة، مسائل جامعه شناسى از ديدگاه امام على (ع)، ص523 –525؛ آنتوني گيدنز، جامعه شناسى، ص496؛ ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص137 –139.

(2) مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج2 (مقدمه ار بر جهان بينر اسلامى)، ص47 –48.

الدين كان عبر التاريخ البناء التحتي للكثير من الحضارات الإنسانيّة[1](*).

1- تحقيق الوحدة والتضامن

دفع ضيقُ بعض المتديّنين بأتباع الأديان الأخرى، عددًا من العلماء إلى أن يقرّروا أنّ تعدّد الآلهة (الشرك) أو الإلحاد أفضل من التوحيد وذلك أنّ التوحيد يؤدّي إلى تمزّق المجتمعات وتناحرها؛ يقول ديفيد هيوم (David Hume) (1711-1776م):

عندما نقارن الوثنيّةَ بالتوحيد نجد أنّ لها ما يرجحها عليه؛ لجهة أنّ بعض الآلهة تدعو آلهة الأمم الأخرى إلى مشاركتها الألوهيّة... (وفي المقابل إذا) آمنّا بإلهٍ واحدٍ فسوف تكون عبادة أيّ شيءٍ غيره عبثًا لا طائل من ورائه، بل سوف تكون إثمًا ومعصيةً كبيرة. وعندها تقتضي وحدة الإله، بالطبع، أن يكون وحده أهلًا (للعبادة) والإيمان والتقديس، وهذا يعطي للدجّالين الحقّ في قمع خصومهم وعدّهم ملحدين ومستحقّين لكلّ أشكال القهر والغضب الإلهيّ والبشريّ. وسبب ذلك أنّ كلّ فرقة عندها

---

(1) انظر: ويل دورانت، لذات فلسفه، ص444؛ سروايلي رادهاكريشنان، مذهب در شرق وغرب، ص40؛ ميشل مالرب، انسان واديان، ص13 و430.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

الدور الاجتماعي للدين واختلاف النظرة إليه

إنّ الذين يعرضون عن البحث في حقّية الدين ويديرون الظهر لمثل هذه الأبحاث، ويولّون شطر البحث الوظيفيّ للدين، يواجهون بانتقادات من قبيل: إنّ الوحدة والانسجام ليسا قيمتين إيجابيّتين بالضرورة أو دائمًا؛ وذلك «أنّ الدين قد يؤمّن الانسجام في مجتمع يُبنى على العدالة، وقد يفعل الفعل نفسه في مجتمع يسحق العدالة ويضحّي بها على مذبح دينيّ أو قوميّ أو غير ذلك». (ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص209). ما هو الأمر الذي يميّز بين النظرة الإسلاميّة ونظرة علماء الاجتماع الغربيّين إلى الدور الاجتماعيّ للدين؟

يقين بأنّ إيمانها وحدها هو المقبول عند الله، ولا يمكن لإلهٍ واحدٍ أن يتقبّل أشكالًا متناقضةً من العبادة، وهذا بدوره يثير روح العداء بين الفرق الدينيّة، ويعرّض كلّ واحـدةٍ منها للغضب والحقد المقدّس الـذي هو من أكثر العواطف الإنسانيّة هيجانًا وأشدّها عصفًا[1].

وربّما نجد بين العلماء الذين كانوا يعيشون في العالم الإسلامي بعض من يرى عدم الحاجة إلى النبوّة بحجّة أنّ الدين سببٌ من أسباب الفرقة بين الناس، وأما العقل الذي هو خاصيّة فطرية موجودة عند جميع الناس يؤدّي دورًا معاكسًا[2]، وممّن يعبّر عن هذه الفكرة ناصر خسرو (394-481 ق)؛ إذ يرى أنّ الملائكة هم شياطين يعملون على بثّ الفرقة وإثارة الشقاق بين الناس:

تتجلّى نفوس سيّئي السيرة بصور شتّى لبعض الأشخاص، وتأمرهم بأن يعلنوا لسائر الناس أنّ ملاكًا أتاهم مرسلًا من الله، وكلّفهم بالنبوّة؛ وذلك لإيقاع الفتنة والاختلاف بين الناس، فيثور القتل وتسيل الدماء وكلّ ذلك بتدبير تلك النفس الخبيثة التي ادّعت الملائكيّة[3].

وعلى الرغم من هذا التقويم السلبيّ لدور الدين، فإنّ عـددًا كبيرًا من المفكّرين من غير المؤمنين، مثل دوركهايم كما تقدّمت الإشـارة إليه، يرون أنّ للدين دورًا لا يُنكر في تعميق الوحدة بين الناس وتوثيق الروابط الاجتماعية بين الخلق، عبر أداء المناسك الدينية ذات الطابع الجمعيّ، ما يفضي إلى تقديم مصالح المجتمع على المصالح الفرديّة الخاصّة[4]. وفي هذا السياق وانطلاقًا من الرؤية عينها يرى ويل ديورانت

(1) ديفيد هيوم، **تاريخ طبيعى دين**، ص77- 78؛ انظر أيضًا: آنتوني گيدنز، **جامعه شناسى**، ص496؛ ملكلم هميلتون، **جامعه شناسى دين**، ص184.

(2) انظر: أبو حاتم الرازي، **أعلام النبوة**، ص3- 8.

(3) ناصر خسرو قبادياني، **جامع الحكمتين**، ش 139، ص137.

(4) انظر في هذا المجال: يان رابرتسون، **درآمدى بر جامعه**، ص336؛ باتومور، **جامعه شناسى**، =

(William James Duran) (1885-1981م) أنّ الدين من المعيقات الأساس للصراعات الطبقيّة، ويقول في هذا المجال: «لمّا كان التفاوت الطبيعيّ بين الناس يقضي بأن يكون بعضهم محرومًا ومحكومًا عليه بالفقر والعوز، كانت الحاجة الإنسانيّة ماسّة إلى علاج من خارج حدود الطبيعة، للتخفيف من اليأس ووطأة الحرمان، ولولا هذا الأمل المشرق غير الطبيعي، لكانت الصراعات الطبقيّة أحرقت الأخضر واليابس»[1]. ويقول باحث آخر في الأديان، إنّ الحروب التي تُسمّى دينيّة، ليست دينيّة محضةً، بل إنّ محرّكًا خفيًّا غير الدين هو الذي يشعل أوارها مستترًا بستار الدين ومتظلّلًا بشعاراته، وكثيرًا ما تكون هذه العناصر غير الدينيّة أشدَّ تأثيرًا من التعصّب الديني في إشعال الحروب والنزاعات[2]. هذا وقد أضاف ديفيد هيوم إلى التحليل النظريّ جمع الشواهد التاريخيّة التي تثبت نظريّته في الدفاع عن تعدد الآلهة وترجيحه على التوحيد، ويشير هنا إلى الحروب التي خاضها المصريّون مثلًا، عندما كانوا منقسمين بين من يعبد الكلب ومن يعبد الهرّ والذئب[3].

وعلى أيّ حالٍ، إنّنا نرى أنّ الصحيح هو أنّ التوحيد والأديان التوحيديّة هي من أهمّ مظاهر الوفاق والانسجام في المجتمعات الإنسانيّة، ولا يمكن لأيّ عاملٍ من العوامل أن يجمع الناس على أمرٍ كما يفعل التوحيد[4]. نعم لم يخلُ التاريخ من فردٍ أو جماعة، بل أفراد وجماعات كانوا يقفون في مواجهة الأنبياء وتعاليمهم التي كانوا يرونها معارضة لميولهم ومطامعهم الدنيويّة؛ وفي المقابل نرى أنّ دعوة الأنبياء كانت دائمًا دعوة إلى السلام والمحبّة،

= ص271؛ بيتس ويلاگ، انسان شناسى فرهنگى، ص678.

(1) ويل وآريل دورانت، درس هاى تاريخ، ص55؛ انظر أيضًا: ويل دورانت، لذات فلسفه، ص445.

(2) ميشل مالرب، انسان واديان، ص429؛ انظر أيضًا: ص402.

(3) ديفيد هيوم، تاريخ طبيعى دين، ص79.

(4) انظر: عبد الله نصري، خدا در انديشه بشر، ص321-323؛ آذربايجاني وموسوي اصل، درآمدى بر روان شناسى دين، ص179-182.

وإلى إقامة العدالة التي جعلوها على رأس أولويّاتهم. فهذا هو القرآن يصدح بالدعوة إلى السلم والتعامل باللين والرفق ليس مع أهل الكتاب فحسب، بل مع المشركين، ولا يرضى للمؤمنين غير إقامة العدل والإنصاف مع جميع البشر[1]. وأمّا وحدة المجتمع الإسلاميّ في ظلّ التعاليم الدينيّة، فهي واقع لا يمكن نكرانه هذه الوحدة التي يعدّها القرآن من أعظم نعم الله على المسلمين: ﴿وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا وَكُنتُمۡ عَلَىٰ شَفَا حُفۡرَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنۡهَاۗ﴾[2].

ويؤكّد الإمام عليٌّ (ع) قدرة الدين على توحيد الاجتماع الدينيّ حين يقول: «أما دينٌ يجمعكم؟»[3]، ويقارن حال العرب في الجاهلية بحالهم في الإسلام، ويحكم بأنّ دعوة النبيّ (ص) هي الأساس الذي تستند إليه وحدة الأمّة:

فَانْظُرُوا إِلَى مَوَاقِعِ نِعَمِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ حِينَ بَعَثَ إِلَيْهِمْ رَسُولًا فَعَقَدَ بِمِلَّتِهِ طَاعَتَهُمْ وَجَمَعَ عَلَى دَعْوَتِهِ أُلْفَتَهُمْ كَيْفَ نَشَرَتِ النِّعْمَةُ عَلَيْهِمْ جَنَاحَ كَرَامَتِهَا وَأَسَالَتْ لَهُمْ جَدَاوِلَ نَعِيمِهَا وَالْتَفَّتِ الْمِلَّةُ بِهِمْ فِي عَوَائِدِ بَرَكَتِهَا فَأَصْبَحُوا فِي نِعْمَتِهَا غَرِقِينَ وَفِي خُضْرَةِ عَيْشِهَا فَكِهِينَ قَدْ تَرَبَّعَتِ الْأُمُورُ بِهِمْ فِي ظِلِّ سُلْطَانٍ قَاهِرٍ وَآوَتْهُمُ الْحَالُ إِلَى كَنَفِ عِزٍّ غَالِبٍ وَتَعَطَّفَتِ الْأُمُورُ عَلَيْهِمْ فِي ذُرَى مُلْكٍ ثَابِتٍ فَهُمْ حُكَّامٌ عَلَى الْعَالَمِينَ وَمُلُوكٌ فِي أَطْرَافِ الْأَرَضِينَ يَمْلِكُونَ الْأُمُورَ عَلَى مَنْ كَانَ يَمْلِكُهَا عَلَيْهِمْ وَيُمْضُونَ الْأَحْكَامَ فِيمَنْ كَانَ يُمْضِيهَا فِيهِمْ لَا تُغْمَزُ لَهُمْ قَنَاةٌ وَلَا تُقْرَعُ لَهُمْ صَفَاةٌ[4].

---

(1) ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾ (سورة الممتحنة: الآية 8).

(2) سورة آل عمران: الآية 103.

(3) انظر: نهج البلاغة، الخطبة 39 و180.

(4) المصدر نفسه، الخطبة 192، ص220-221؛ انظر أيضًا: الخطبة 1، ص6. «أهل الأرض يومئذٍ مللٌ متفرّقة».

2- تأمين القسط والعدالة[1]

الحاجة إلى العدل والقسط من الحاجات التي ينشدها الإنسان ولا يضمن تحقّقها إلا الدين[2]. وما أكثر الظالمين الذين يغادرون هذه الدنيا دون أن يؤدّوا قسطهم للعدل ودون أن ينالوا جزاءهم الذي يستحقّون في مقابل جناياتهم التي ارتكبوها، الأمر الذي يزيد من عذابات المظلومين. أضف إلى هذا أنّ كثيرًا من المظالم لا تتّسع مقاييس الدنيا وموازينها للجزاء المناسب لها. فمن يقتل بيدين اثنتين آلاف الأشخاص ويلطخهما بدمائهم، ومن يترك وراءه بعد ارتكاب جريمته آلاف المعاقين، كيف يمكن أن يُوفّى جزاءه المناسب؟

والأديان الإلهيّة تؤكّد مفهوم الحياة بعد الموت؛ لأنّ فيه بشرى للمظلومين ووعيدًا للظالمين بأنّهم سوف يذوقون في ذلك اليوم ما يتناسب مع كلّ جرم ارتكبوه[3]. وكما يقول أمير المؤمنين (ع): «وَلَئِنْ أَمْهَلَ الظَّالِمَ فَلَنْ يَفُوتَ أَخْذُهُ وَهُوَ لَهُ بِالْمِرْصَادِ عَلَى مَجَازِ طَرِيقِهِ وَبِمَوْضِعِ الشَّجَا مِنْ مَسَاغِ رِيقِهِ»[4]. ولكنّ هذا التأكيد لا يعني بأيّ حالٍ من الأحوال الدعوة إلى الرضا بالظلم والخضوع للظالم؛ بل هو وعيد للظالم ووعدٌ للمظلوم بالاقتصاص من ظالمه، وفي الوقت عينه نجد أنّ الإسلام يعدّ مواجهة الظالم وكلمة الحقّ التي تُقال في وجهه من أفضل أشكال الجهاد في سبيل

---

(1) وهنا نؤكّد على العدالة الجزائيّة التي لا يتحقّق مصداقها الأكمل إلا يوم القيامة. ولكن مضافًا إلى الوعد الإلهيّ بمثل هذه العدالة فإنّ القوانين الدينيّة بُنيت على العدل، والأديان السماويّة جميعًا تدعو أتباعها إلى إقامة العدل والابتعاد عن الظلم. ومن ذلك دعوة الله في القرآن الكريم إلى العدل حتّى مع الأعداء: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (سورة المائدة: الآية 8).

(2) مصطفى ملكيان، كلام جديد 2، ص127-129؛ انظر أيضًا: ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص277.

(3) انظر: محمد تقي مصباح يزدي، معارف قرآن، ج1-3، ص493.

(4) نهج البلاغة، الخطبة 97، ص88؛ المصدر نفسه، الكتاب 53، ص340.

الله[1]. ولكن لا شيء يعزّي العاجز عن الاقتصاص من الظالم سوى الوعيد والوعد الإلهيّين بالجزاء في يوم لا مفرّ منه: «يومُ العدلِ على الظالم أشدُّ مِن يومِ الجورِ على المظلوم»[2].

3- ضمان النشاط والحيوية

يرى كارل ماركس، في نظرة خاطئة منه إلى التعاليم الدينيّة أنّها وسيلة من وسائل التخدير الاجتماعيّ. وهو يرى أنّ الإيمان بالقضاء والقدر الإلهيّن والتسليم بالمشيئة الإلهيّة يدعوان المجتمعات الدينيّة إلى الخنوع والتخلّف مع ما يتبع ذلك ويترتّب عليه(*).

وهذه النظريّة وعلى الرغم من اقترانها باسم ماركس، غير أنّ التفسير الخاطئ للاعتقاد بالقضاء والقدر هو نقد قديم يوجّه إلى الدين، بل دعا بعض دعاة التحرّر إلى مواجهة الدين دفعًا لهذه العقيدة غير الصحيحة[3].

---

(1) المصدر نفسه، الحكمة 374، ص429.

(2) المصدر نفسه، الحكمة 341.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

الدين والتخدير

يرى علماء المسلمين أنّ ظهور بعض التفسيرات المغلوطة لبعض الأفكار الدينيّة أدّى إلى انزلاق المجتمع الإسلاميّ إلى الانحطاط، ومن الأمثلة على ذلك يمكن الإشارة إلى الفهم الخاطئ للاعتقاد بالعصمة؛ إذ يرى بعض الناس أنّها تغني عن العمل فيتقاعس بذلك عن الجهد وأداء الواجب. (مرتضى مطهري، **ده گفتار**، ص145).
ما هي التفسيرات المغلوطة التي ترى أنّها أدّت إلى تحويل الدين إلى وسيلة من وسائل التخدير الاجتماعيّ على حدّ تعبير ماركس؟ (لمزيد من الاطلاع على بعض المفاهيم الدينيّة التي تعرّضت للتحريف انظر: ناصر مكارم الشيرازي، **انگيزه پيدايش مذاهب**، ص16- 178).

(3) «اليوم نجد أنّ المسيحيّين يولون أكبر همّهم للرياضة الروحيّة والخوف والاستسلام للظالمين بأقصى درجات الخضوع، بدل السعي إلى القبض على الغيلان ومواجهة الظالمين والدفاع =

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ ماركس يقول في كتابه **العائلة المقدّسة**، في نقد المسيحيّة:

تؤجّل المبادئ الاجتماعيّة المسيحيّة، جبران جميع الفظاعات التي تُرتكب في هذه العالم إلى الآخرة. وهكذا تجعل من كلّ مصيبة تصيب الإنسان في هذا العالم كفّارة عن الخطيئة الأصليّة، أو تعدّها امتحانًا إلهيًّا يعرّض الله عباده له ليختبرهم به. إنّ المبادئ الاجتماعيّة تبشّر بكثير من الصفات السيّئة والخصال البغيضة وتعظ الناس وتدعوهم إلى الاتّصاف بها، ومن ذلك الخنوع والخضوع باسم التواضع وغيره من الأسماء[1].

ومثل هذا التفسير الماركسيّ للدين ربّما يتناسب مع بعض الأديان أو المذاهب، ولكنّه لا يتناسب بأيّ شكلٍ من الأشكال مع عقيدة الأمر بين الأمرين[2] في تفسير القضاء والقدر. فبحسب النظرة التي يدعو إليها الأئمّة المعصومون (ع) لا يحقّ للإنسان أن يضع يدًا على يد ويجلس منتظرًا مصيره، بحجّة التسليم بالقضاء والخضوع للإرادة الإلهيّة. وما أجمل درس الإمام عليّ (ع) الذي أعطاه لأصحابه المحيطين به وللبشريّة كلّها عندما عوتب على انتقاله من جدارٍ يريد أن ينقضّ إلى غيره بحجّة أنّه يفرّ من قضاء الله، فقال: «أفِرُّ من قضاء الله إلى قدر الله عزّ وجلّ»[3]. وكذلك حكمته البليغة عندما قال لمن كشف عن اعتقاده بأنّ الإنسان ريشة في مهبّ رياح القدر المحتوم مسبقًا:

«وَيْحَكَ لَعَلَّكَ ظَنَنْتَ قَضَاءً لَازِمًا وَقَدَرًا حَاتِمًا لَوْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ

= عن الأوطان، وهم يفعلون ذلك من أجل نيل المجد السماويّ. إنّ هذه الأمور هي التي دعت ماكيافيللي إلى اتّهام المسيحية بأنّها مدرسةٌ للصبر فحسب، وبأنّها تكسر نفوس المسيحيّين وتعدّهم ليكونوا عبيدًا صالحين». (ديفيد هيوم، **تاريخ طبيعي دين**، ص84).

(1) آندره پيتر، **ماركس وماركسيسم**، ص237.

(2) الشيخ الصدوق، **التوحيد**، ص362 (الباب 59، الحديث 8).

(3) المصدر نفسه، ص369.

لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَسَقَطَ الْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ. إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَمَرَ عِبَادَهُ تَخْيِيراً وَنَهَاهُمْ تَحْذِيرًا وَكَلَّفَ يَسِيرًا وَلَمْ يُكَلِّفْ عَسِيرًا وَأَعْطَى عَلَى الْقَلِيلِ كَثِيرًا وَلَمْ يُعْصَ مَغْلُوبًا وَلَمْ يُطَعْ مُكْرِهًا وَلَمْ يُرْسِلِ الْأَنْبِيَاءَ لَعِبًا وَلَمْ يُنْزِلِ الْكُتُبَ لِلْعِبَادِ عَبَثًا وَلَا خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا»[1].

فالدين الإلهيّ ليس سبب سكون وتخلّف وليس هذا فحسب، بل وسيلة استنهاض تدعو المؤمنين به إلى الحركة في مواجهة الظلم والحيف الذي يمارسه الأقوياء على الضعفاء. ويبدو أنّ من يحملون هذه النظرة إلى الدين كماركس وهيوم، ينطلقون من نظرتهم إلى بعض «قدّيسي الكنيسة المسيحية، وبعض دراويش الإسلام المتظاهرين بالعرفان»[2]؛ بينما نحن نرى أنّ النموذج المثاليّ للمؤمنين بالدين الإسلاميّ هو أمير المؤمنين (ع) الذي جمع بين التواضع بين يدي الله وبين الشجاعة في ميدان الحرب، ولم يُعقه اعتقاده بالقضاء والقدر يومًا عن السعي وبذل الجهد في سبيل الوصول إلى الأهداف المشروعة التي كان يريد الوصول إليها. بلى إنّ أئمّة الإسلام لم يتوانوا يومًا عن مواجهة الظالمين، وهم يمجّدون الكرامة والعزّة الإنسانيّة، بما لا يرقى إليه أيّ منهج غير دينيّ:

«وَأَكْرِمْ نَفْسَكَ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ وَإِنْ سَاقَتْكَ إِلَى الرَّغَائِبِ؛ فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاضَ بِمَا تَبْذُلُ مِنْ نَفْسِكَ عِوَضًا وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا»[3].

4- دعم الفضائل الأخلاقيّة[4]

يدعو الدين إلى أمور عدّة لها صلة بالأخلاقيّات، مثل: تأسيس نظام

(1) نهج البلاغة، الحكمة 78، ص372؛ انظر أيضًا: الشيخ الصدوق، التوحيد، ص380- 381.

(2) ديفيد هيوم، تاريخ طبيعى دين، ص84.

(3) نهج البلاغة، الكتاب 31، ص304.

(4) سوف يأتي المزيد عن هذا الأمر في الفصل الثاني عشر المخصّص للبحث حول الدين والأخلاق.

قيميّ، وتأمين الضمانات التنفيذيّة لهذا النظام، وتقوية الدوافع الروحيّة الداخليّة التي تؤدّي إلى الالتزام به»[1]، كما يدعو الناس بشكلٍ مباشرٍ إلى تهذيب النفس والتزكية الروحيّة. ولأجل وضوح دعم الدين للأخلاق يرى بعض المفكّرين أنّه «لو لم يكن الله موجودًا؛ لكان كلّ شيءٍ جائزًا ومباحًا»[2]. هذا ولكنّ تعميم الكلام الأخير غير مقبولٍ؛ وذلك لأنّ الإنسان مفطورٌ على التمييز بين الخير والشرّ على الأقلّ في بعض الموارد، وذلك بحكم العقل الإنسانيّ الذي يدرك حسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر، قبل نزول الوحي، وثمّة أفراد من بني الإنسان التزموا بهذه المدركات العقليّة قبل أن ينزل الوحي. ولكن في الوقت عينه نعترف أنّ عدد هؤلاء الملتزمين بما يدركه العقل هم قلّة بين الناس. فمن يدير ظهره للدين، ولا يتوقّع الحساب على أفعاله في الآخرة لا يمكن الوثوق به بسهولة؛ إذ يُتوقّع منه غضّ النظر عن أخلاقيّات المروءة، ونقض العهد والميثاق[3]. ومن هنا يقول بعض مؤرّخي القرن العشرين، ممّن لا ميول دينيّة قويّة عنده: «لم يعرف التاريخ السابق لعصرنا، مجتمعًا واضح المعالم بُنِي دون أن يكون للدّين دورٌ واضحٌ فيه»[4].

وبكلمة موجزة إنّ البشريّة تحتاج في مجال الأخلاق إلى من يبشّرها بالثواب على التزامها الأخلاقيّ، ويوعدها بالعقاب على قبائح أفعالها. والإنسان المزوّد بالإيمان الدينيّ، يعتقد أنّ الله مطّلعٌ على ما يدور في خلده قبل أن يقدم على الفعل القبيح، ويعلم أنّه سوف يقف بين يدي الله في محكمة العدل الإلهيّ في يوم تنكشف فيه السرائر: «اتّقوا معاصي اللهِ في

---

(1) انظر: عبد الله نصري، خدا در انديشه بشر، ص286-306؛ ويليام جيمز، دين وروان، ص25؛ ناصر مكارم الشيرازي، انگيزه پيدايش مذاهب، ص183.

(2) Onora O'Neill, «Duty and Obligation», in Lawrence C. Becker (ed.), **Encyclopedia of Ethics**, V. 1, p. 273.

(3) «لا تثقنّ بعهد من لا دين له». (علي بن محمّد الليثي، عيون الحكم والمواعظ، ص517).

(4) ويل وآريل دورانت، درس هاي تاريخ، ص68.

الخلوات؛ فإنّ الشاهدَ هو الحاكم»[1]. ومن هنا، كان ذكر الموت محرّضًا للمؤمنين بالله على المسارعة إلى فعل الخيرات[2]، وعاملًا مساعدًا للمتّقين على تطهير النفس من أسر الشهوات[3].

وما يستحقّ الوقوف عنده هو أنّ كثيرًا من السجايا الأخلاقيّة لا يمكن تبريرها إلا في ضوء الإيمان بالله والحياة بعد الموت. وعلى حدّ تعبير الشهيد مرتضى مطهّري:

«ليس للإنسان إلا أحد خيارين: إما ان يكون أنانيًّا ونفعيًّا ولا يقبل بأيّ حرمان من أيّ شيء؛ وإمّا أن يكون مؤمنًا بالله يقبل ببعض الحرمان لأسباب أخلاقيّة تدعوه إلى عدم تسميته حرمانًا، أو على الأقلّ حتّى لو سمّاه حرمانًا لكنّه يرى أنّ الله يجبر له ذلك. والإنسانيّة والعفو والإحسان وغيرها من الفضائل المشابهة تواجه تهديدًا جدّيًّا إذا لم تدعمها التقوى وطلب رضا الله»[4][*].

---

(1) نهج البلاغة، الحكمة 324، ص420.

(2) المصدر نفسه، الحكمة 31، ص364 (من ارتقب الموت سارع في الخيرات).

(3) انظر: محمدباقر محمودي، نهج السعادة، ج3، ص154؛ ج4، ص120 و289.

(4) مرتضى مطهري، بيست گفتار، ص190؛ انظر أيضًا: لمطهّري نفسه: فلسفه اخلاق، ص279-292.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

أبعد من الأخلاق!

يرى كيركيجارد (1813-1855م) العارف الدانماركي، أنّ الإيمان الدينيّ أبعد من الأخلاق ويشير إلى تكليف الله النبيّ إبراهيم (ع) بذبح ابنه ويقول: «من وجهة نظرٍ أخلاقيّة على الأب أن يحبّ ابنه؛ ولكنّ هذه العلاقة الأخلاقيّة صغرت في عين إبراهيم (ع) في مقابل علاقته بالله تعالى وهبطت بشكلٍ نسبيٍّ». (سورين كيركيجارد، ترس ولرز، ص98). وهو يرى أنّ إبراهيم فارس الإيمان ورائده بوضعه السكين على رقبة ابنه «تجاوز كلّ حدود الأخلاق إلى ما هو أبعد». (المصدر نفسه، ص86). وهذا الكلام يعني بحسب تعبير أحد العلماء أنّ المؤمن وثيق الصلة بإله =

5- تنظيم العلاقات الاجتماعيّة

لا تستقرّ حياة الإنسان الاجتماعيّة دون وجود قانونٍ يأخذ في الاعتبار خصوصيّات من يُطبّق هذا القانون عليه، ومن دون وجود سلطةٍ تسهر على تطبيقه. وفي هذا المجال أيضًا تتولّى الأديان الإلهيّة مدّ يد المساعدة لهداية البشريّة، وتؤدّي دورًا يعجز غيرها عن أدائه[1]. وبحسب القرآن الكريم نجد أنّ إقامة العدل بين الناس واحدة من المهامّ التي يجعلها الله على عاتق الأنبياء[2]. ولا يكتفي الأنبياء في هذا المجال بالوعظ والإرشاد، بل يتصدّون وقد تصدّوا عندما كان يُتاح لهم ذلك لإقامة الدول التي تسهر على تطبيق التعالم الإلهيّة على هذا الصعيد. وما يصدق على الأنبياء جميعًا يصدق على نبيّ الإسلام محمّدٍ (ص) بدرجةٍ أوسع؛ إذ الإسلام كما يعتقد المسلمون هو خاتم الأديان وأكثرها شمولًا. وقد لاحظ مثل هذا الأمر أحد الفلاسفة غير المسلمين وهو جان جاك روسو في سياق حديثه عن الطلاق بين الدين والدولة في المسيحيّة:

«وكانت لمحمّد آراء صائبةٌ جدًّا، فقد أحسن وصْلَ نظامه السياسيّ، وذلك أنّ ظلّ شكل حكومته باقٍ في عهد خلفائه، فكانت هذه الحكومة واحدةً تمامًا، وصالحةً إلى هذا الحدّ، غير أنّ العرب أصبحوا موسرين متعلّمين مثقّفين مترفين مرتخين فأخضعهم البرابرة، وهنالك بدأ الانقسام بين السلطتين، وهذا الانقسام، وإن كان أقلّ ظهورًا بين المسلمين ممّا بين

= «لا تُقاس مراداته بمقاييس العقل البشريّ ولا تخضع أوامره لموازينه». (فردريك كابلستون، **تاريخ فلسفه**، ج7، ص334). ما هو رأيك في هذه النظريّة؟ وهل يمكن التضحية بالأخلاق على مذبح الدين؟

(1) انظر: يان رابرتسون، **درآمدى بر جامعه**، ص336.

(2) انظر: سورة البقرة: الآية 213؛ سورة الحديد: الآية 25.

النصارى موجودٌ على كلّ حال»[1].

وتكشف السيرة العلميّة والعمليّة للقادة المعصومين عن أنّ إصلاح الأحوال الاجتماعيّة للناس يقع في صلب الدين وليست من الآثار الجانبيّة له كما يتوهّم بعض الكتّاب[2]. وممّا يشهد لما ندّعيه وصف أمير المؤمنين عليّ (ع) للنبيّ (ص) بعد الإشارة إلى أنّه بُعِث رحمة للعالمين:

«أما بعد فإنّ الله بعث محمّدًا (ص) للناس كافّةً وجعله رحمةً للعالمين، فصدع بأمره وبلّغ رسالات ربّه، فلمّ به الصدع ورتق به الفتق، وآمن به السبل وحقن به الدماء، وألّف به بين ذوي الإحن والعداوة الواغرة في الصدور والضغائن الراسخة في القلوب»[3].

إذًا، لا شكّ، بحسب التجربة الإسلاميّة، في أنّ زمام أمور المجتمع وإدارته بيد النبيّ الأعظم (ص) والأئمّة من بعده (ع). ولأجل وضوح هذا الأمر بحسب التجربة تصدّى بعض الكتّاب المسلمين وانطلاقًا من افتراضهم عجز الدين عن إدارة المجتمع، تصدّوا لتبرير تولّي النبيّ والأئمة مثل هذه الأمور في المجتمع الذي عاشوا فيه، فانتهوا إلى أنّهم لم يكونوا يرون أنّ ذلك جزءٌ من واجباتهم الدينيّة التي كلّفهم بها الله، وإنّما تصدّوا لمثل هذه الأمور بناء على رغبة الناس وطلبهم ذلك منهم، وعلى حدّ تعبير أحدهم: «إنّ حركتهم كانت حركة ديمقراطيّة نابعةً من إرادة الشعب»[4]. وعليه، عندما يرى الناس أنّ القادة الدينيّين أهل لتولّي السلطة والتصدّي

---

(1) Jean Jacques Rousseau, The Social Contract, Book 4, chapter 8 (in: Great Books, V. 35, p. 436).

والنص الوارد أعلاه منقول عن: جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسيّة، ص203.

(2) انظر: مهدي بازرگان، آخرت وخدا، هدف بعثت انبيا، ص12.

(3) محمد باقر المحمودي، نهج السعادة، ج1، ص263.

(4) مهدي بازرگان، آخرت وخدا: هدف بعثت انبيا، ص43.

لإدارة الاجتماع الإنسانيّ، فإنّهم هم يطلبون منهم ذلك، وإلا فلا مبرّر دينيّ لتأسيس السلطة السياسيّة باسم الدين وعدّ ذلك تكليفًا من الله موجّهًا إلى الأنبياء أو من يقوم مقامهم.

ويكفي في الجواب عن هذا التصوّر الإشارة إلى أنّه: لو كان الأمر كما يفترض أصحاب هذا التصوّر، فما الذي يبرّر إصرار الأئمة وسعيهم الدؤوب لإقامة دولة الإسلام بعد غصب الخلافة على يد الأمويّين والعبّاسيّين؟ ولماذا يقول الإمام الصادق (ع) لسدير الصيرفي: «والله يا سدير لو كان لي شيعة بعدد هذه الجداء، ما وسعني القعود». ويقول سدير: فلمّا فرغنا من الصلاة عطفت إلى الجداء فعددتها فإذا هي سبعة عشر[1]. ولماذا أيضًا حدّد الإمام الكاظم (ع) في جوابه عندما عرض عليه هارون إرجاع فدك إليه، بحدود الدولة الإسلامية كلّها عندما قال له: «أما الحدّ الأوّل فعدن»، ثم قال: «والحدّ الثاني سمرقند»، «والحدّ الثالث إفريقية»، «والرابع سيف البحر ممّا يلي الجزر وأرمينية»[2]. وليس هذا إلّا إشارة إلى حقّه في الخلافة والحكم على سلطة هارون الرشيد بعدم المشروعيّة(*).

---

(1) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج47، ص373.

(2) المصدر نفسه، ج48، ص144.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

المشروعيّة والمقبوليّة

يعدّد الإمام علي (ع) في قسمٍ من خطبته المعروفة بالخطبة الشقشقيّة، أسباب قبوله الخلافة فيقول:

«لولا حضورُ الحاضر وقيام الحجّة بوجود الناصر وما أخذ الله على العلماء ألّا يقارّوا على كظّة ظالم ولا سغب مظلوم، لألقيتُ حبلَها على غاربها ولسقيتُ آخرَها بكأس أوّلها». (نهج البلاغة، الخطبة 3، ص11).

هل يمكن برأيك عدّ هذا الكلام إشارة إلى عنصري المشروعيّة الإلهيّة والمقبوليّة الشعبيّة؟ هل ترى أنّ عدم التمييز بين هذين العنصرين أدّى ببعض الناس إلى الوقوع في شبهة عدّ إدارة المجتمع والدولة خارج دائرة مهامّ الأنبياء والأولياء؟

توقّعات الإنسان من الدين

بدأ في السنوات الأخيرة بعض الكتّاب باستخدام عبارة «توقّعات الإنسان من الدين» (انتظار بشر از دين) بدل عبارة «حاجة الإنسان إلى الدين» (نياز به دين)، وجعل ذلك ذريعةً لدعوى أنّ ما يحدّد مجال الدين ويرسم حدوده هو توقّعات الإنسان منه لا حاجاتهم إليه[1]:

لو افترضنا أنّ متكلّمًا يؤمن بأنّ دور الدين هو بيان القيم والمناهج، أو يؤمن بأنّ الدين ليس عنده ما يقوله في مجال الدولة والسلطة... فهل مثل هذا المتكلّم إذا اشتغل في البحث الفقهيّ سوف يسعى للكشف عن موقف الدين من الدولة؟ بادئ ذي بدءٍ لا بدّ من إثبات أنّ كمال الدين يقتضي أن يكون عنده ما يقوله على صعيد الدولة، ثم بعد إثبات هذا الفرض نذهب بعد ذلك إلى الفقه لاستفتائه في هذا الشأن[2].

وتقتضي هذه النظرة إلى الدين أنّ الإنسان في بعض مراحل تطوّره الفكريّ يقصد الدين ليستخرج منه أدوية أدوائه جميعًا وليبحث فيه عن أجوبة كلّ الأسئلة التي تعنّ له، حتّى في مجال الطبّ وعلم النجوم. ثمّ ما

---

(1) ويلتمس بعض الكتّاب تأييد ابن خلدون لهذه الفكرة ويستند في ذلك إلى شيءٍ من النصّ الخلدونيّ في المقدّمة. (انظر: عبد الكريم سروش، «ذاتى وعرضى در دين»، في مجلّة: **كيان**، العدد 42، ص14)؛ ولكنّ نقل نصّ ابن خلدون يكشف عن أنّ ابن خلدون ينظر إلى مجال الدين وحدود تدخّله على أساس النظرة الداخليّة إلى الدين؛ أي يرجع إلى الدين نفسه ليرسم حدوده لا إلى توقّعات الإنسان: «وللبادية من أهل العمران طبٌّ يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص... والطبّ المنقول في الشرعيّات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيءٍ... ووقع في ذكر أحوال النبيّ (ص) من نوع ذكر أحواله التي هي عادةٌ وجبلّة، لا من جهة أنّ ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل؛ فإنّه بُعث ليعلّمنا الشرائع، ولم يُبعث ليعلّمنا الطبّ ولا غيره من العاديّات. وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع، فقال: أنتم أعلم بأمور دنياكم. للاطّلاع على نقد هذه الرواية، انظر: أحمد حسين شريفي وحسن يوسفيان، **پژوهشى در عصمت معصومان**، ص263». (ابن خلدون، **مقدّمه ابن خلدون**، ج1، ص301).

(2) عبد الكريم سروش، **قبض وبسط تئوريک شريعت**، ص390.

يلبث بعد تطوّره ورقيّ وعيه أن يصوّب توقّعاته، ولا يعود يرجو من الدين إلا ما يتعلّق بالله والآخرة، ولا يعود يرى في الدين وسيلة من وسائل عمارة الدنيا(*).

ولا يمكن على ضوء هذه النظريّة معرفة توقّعات الإنسان من الدين بواسطة الدين نفسه، بل المرجع في تحديد هذه التوقّعات وتشخيصها هو

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

تبدّل الدين بتبدّل توقّعات الإنسان؟

يؤكّد صاحب كتاب: **قبض وبسط تئوريك شريعت** من جهةٍ صفة الثبات كمبدإ أساس في صفات الدين على الرغم من إصراره على صفة التحوّل وعدم الاستقرار في المعرفة الدينيّة، ومن جهةٍ أخرى يؤمن بأنّ توقّعات الإنسان من الدين هي التي ترسم للدين حدوده. ويقول أحد نقّاد نظريّة القبض والبسط: إنّ هذه النظريّة على الرغم من كلّ ثغراتها إلا أنّها لا بديل لها (مصطفى ملكيان، **شرح وبررسى نظريه قبض وبسط تئوريک شريعت**، ص21)، ويلفت هذا الناقد إلى أنّ نظرة صاحب القبض والبسط إلى توقّعات الإنسان ودورها في تحديد مجال الدين، تقتضي تحوّل الدين وتغيّره وليس المعرفة الدينيّة فحسب. مثلًا: أحاديث طبّ النبيّ (ص) وطبّ الصادق (ع) كانت في فترة من الفترات جزءًا من الدين ثمّ بعد طروء التغيّر على توقّعات الإنسان خرجت من دائرة الدين (المصدر نفسه، ص6). ما رأيك في النظريّة ونقدها هذا؟ وهل ترى إمكان الحفاظ على ثبات الدين مع التفسير الآنف الذكر لقضيّة توقّعات الإنسان؟ (تجدر الإشارة إلى أنّ سروش استدرك لاحقًا وتابع ناقده وأقرّ بأنّ الدين نفسه عرضةٌ للتحوّل والتطوّر (القبض والبسط) تبعًا لتحول توقّعات الإنسان وتطوّرها: «وهنا ليس الكلام عن القبض والبسط الذي يعرِض على المعرفة الدينيّة تبعًا للأسئلة والمعارف الزمنيّة التي تعرض للإنسان بالضرورة ودون اختيار، بل الكلام عن القبض والبسط اللذين يعرضان للدين في جوهره وحقيقته تبعًا للعوارض والعرضيّات الزمانيّة... حتّى لو كانت الروايات الواردة في الطبّ وعلم النجوم متواترةً وقطعيّة الدلالة، فلا ينبغي عدّها نصوصًا دينيّةً...؛ وذلك لأنّ المتديّنين في هذا الزمان لا يتوقّعون من اللذين علمَ الطبّ ولا علم الفلك والنجوم والطبيعيّات». (عبد الكريم سروش، «ذاتى وعرضى در دين»، ص14)).

أمر من خارج الدين. وعليه، إذا أردنا أن نعرف أنّ الدين يتدخّل في أمر الدولة والشأن السياسيّ، لا ينبغي بنا الرجوع إلى النصوص الدينيّة بل علينا أن ندرس توقّعات الإنسان ونعرف منه ماذا يطلب من الدين[1].

وأهمّ أدلّة هذا المدّعى هو اعتقاد سروش بأنّ «فهم النصوص الدينيّة مرهون لتوقّعاتنا ومتوقّفٌ على تشخيص مبتغانا من هذه النصوص»؛ وإذا لم نحدّد مسبقًا ماذا نريد من الدين، فإنّ كلّ امرئ سوف يفسّر الدين ونصوصه بالطريقة التي يريدها، وسوف تظهر قراءات عدّة بعضها يدافع عن تدخّل الدين في السياسة وبعضها الآخر يرفض مثل هذا التدخّل مع نسبة هذه القراءات جميعًا إلى النصّ الدينيّ[2].

سوف نعاود البحث في هذه النظريّة في الفصل الحادي عشر. ونكتفي هنا بالإشارة إلى إمكان إبعاد جميع الفرضيّات المسبقة ومحاولة فهم النصّ كما يريده مؤلّفه بعيدًا عن تدخّل القارئ والمفسّر. وعلى هذا الأساس، وعلى الرغم من إقرارنا بأنّ ما يشدّنا نحو الدين ويجذبنا إليه هو إحساسنا بالحاجة إلى ما عنده، ولكن بعد ارتفاع هذه الحاجة الأساس التي هي معرفة المبدإ والمعاد بالرجوع إلى دينٍ بعينه، يمكننا البحث عن الحاجات الفرعيّة في الدين وبالتالي تعديل توقّعاتنا على ضوء هداية الدين وإرشاداته.

وقد تبيّن ممّا تقدّم أنّ تعبير «توقّعات الإنسان من الدين» مشحونٌ بحمولة معنائيّة خاصّة ومبنيٌّ على مبادئ معيّنة. ومع ذلك نرى أنّ بعض الناس وعلى الرغم من عدم قبولهم هذه المباني والمبادئ يتجاهلون أو لا يلتفتون، ويستخدمون هذه العبارة كمعادل لمصطلح مجال الدين أو حدوده!

---

(1) عبد الكريم سروش، مدارا ومديريت، ص135.

(2) المصدر نفسه، ص135-137.

خلاصة الفصل

- لمّا كان العقل والحسّ غير كافيين لتوضيح أسس الحياة الإنسانيّة بالكامل، كان لا بدّ من الرجوع إلى مصدر آخر هو الوحي وما ينزل به من نصوص دينيّة.
- مضافًا إلى تلبية الدين هذه الحاجة الأساسيّة، يتولّى الدين إرشاد الإنسان في مجالات عدّة من حياته الفرديّة والاجتماعيّة، ويؤدّي دورًا لا يؤدّيه غيره.
- يسهم الدين في تقديم تصوّرٍ منسجمٍ عن نظام العالم، فيضفي بذلك على الحياة الإنسانيّة معناها.
- لا يروي عطش الإنسان إلى الخلود إلا الإيمان بالمعاد.
- لم يستطع ولن يستطيع شيء غير الدين فتح كوّة الأمل في وجه الإنسان، عندما تضيق عليه الدنيا وتزدحم عليه الأزمات.
- الاعتقاد بوجود إلهٍ عالمٍ قادرٍ لا حدود لعلمه وقدرته، يعالج شعور الإنسان بالوحدة، ويسمح له بقضاء أعذب لحظات حياته عندما يختلي به.
- الأديان التوحيديّة هي من أهمّ مظاهر الوحدة والانسجام وهي وحدها التي تستطيع ضمان وحدة المجتمعات الإنسانيّة.
- بعض الجرائم لا يمكن المجازاة عليها بما يوازيها في الشدّة، ما يحول دون تحقّق العدالة في الدنيا. ومن هنا كان الدين هو الضامن الوحيد لتحقيق العدالة بعد الموت ليكون ذلك وعدًا ووعيدًا في آنٍ واحد للمظلوم والظالم.
- ليس الدين سببًا من أسباب التخلّف الاجتماعيّ؛ بل هو سبب من أسباب

الحراك الاجتماعيّ وهو الذي يدعو المؤمنين إلى النهوض في مواجهة كلّ أشكال الظلم والحيف.

- يدعم الدين الأخلاق من جهات عدّة، وقد لاحظ بعض الفلاسفة هذه الخصوصيّة في الدين، وقال: «لو لم يكن الله موجودًا؛ لكان كلّ شيءٍ جائزًا ومباحًا».

- تكشف السيرة العلميّة والعمليّة للمعصومين (ع) عن أنّ إصلاح الأحوال الاجتماعيّة هو جزء من أهداف الدين وغاياته الأساسيّة.

- تعبير «توقّعات الإنسان من الدين» له دلالات معنائيّة محدّدة ومبنيّ على فرضيّات مسبقة، وينتهي إلى أنّ الدين نفسه يتغيّر بتغيّر هذه التوقّعات وليس المعرفة الدينيّة وحدها.

أسئلة أجاب عنها الفصل

1- بيّن الحاجة إلى الدين الموحى من عند الله، على ضوء واحدة من الآيات أو الروايات.

2- ما المقصود من النظرة العملانيّة أو الذرائعية إلى الدين؟

3- هل يمكن عدّ الدين «ردّة فعلٍ على تهديد الخلوّ من المعنى الذي يواجه الحياة الإنسانيّة»؟

4- كيف تستطيع الأديان ريّ عطش الإنسان إلى الخلود، وتؤمن خوفه من الفناء؟

5- هل ترى أنّ دعوة الدين إلى الصبر هي في الواقع دفاعٌ عن هذه المقولة وتأييد لها: «إنّ الدين هو في الأساس جوابٌ وردّة فعلٍ إنسانيّة تجاه الصعوبات التي تواجه الإنسان في حياته»؟

6- كيف يشعر الإنسان بالوحدة وهو يعيش بين بني جلدته من البشر؟ وكيف يمكن للدين أن يساعد في هذا المجال؟

7- هل يقوِّم جميع العلماء غير المؤمنين الدور الاجتماعيّ للدين بشكلٍ سلبيٍّ؟ اشرح وناقش.

8- كيف يستطيع الدين إشباع حاجة الإنسان إلى العدالة؟

9- كيف يشرح كارل ماركس موقفه من أنّ الدين أفيون الشعوب؟ وكيف يمكن الردّ عليه؟

10- هل يمكن القبول بمضمون هذه العبارة: «لو لم يكن الله موجودًا؛ لكان كلّ شيءٍ جائزًا ومباحًا»؟

11- كيف يبرّر المسلمون الذين يرون فصل الدين عن السياسة في الإسلام، تصرّف النبيّ (ص) والأئمة المعصومين (ع)، تجاه تأسيس الدولة والتصدّي لقيادة المجتمع؟ اشرح كلامهم وناقشه.

12- هل يمكن لتوقّعات الإنسان من الدين أن ترسم للدين حدوده؟ ولماذا؟

مقترحات بحثية

- ادرس أدوار الدين ووظائفه التي يمكن أن ينجزه بالنظر إلى الآيات الآتية: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾[1]؛ ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾[2]؛ ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا۟ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾[3].

(1) سورة الرعد: الآية 28.

(2) سورة طه: الآية 124.

(3) سورة الحديد: الآية 23.

- ما هي أشكال الشعور بالوحدة التي يمكن أن يعاني منها الإنسان غير ما تقدّم بيانه في الفصل؟ ما المطلوب منها وما هو غير المطلوب؟ ما هو دور الإيمان بالله في نجاة الإنسان من هذا الشعور؟ وهل يمكن حصر الشعور بالوحدة في هذه الأقسام الأربعة:

أ- الوحدة الفيزيائيّة: أنا أجلس في الغرفة وحدي.

ب- عدم التواصل مع الآخرين: ليس لديّ من أتواصل معه أو أزوره ويزورني.

ج- الشعور بأنّ الآخرين لا يفهمونه: لا أحد يتفهّمني.

د- تقدير أنّ الآخرين عاجزون عن حلّ المشكلات: لا أحد يستطيع حلّ مشاكلي التي تواجهني[1]؟

- يُدّعى أنّ من أهم الخصائص التي تميّز الكلام الجديد عن القديم، أنّ محور علم الكلام الجديد هو الإنسان. عالج هذه الدعوى بالنظر إلى بعض الأفكار مثل (توقّعات الإنسان من الدين) أو غيرها لتتفحّص مدى صدقها.

(1) انظر: مصطفى ملكيان، كلام جديد 2، ص105-108.

الفصل السابع

لغة الدين

﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ ﴾[1]

بـأيّ لغة يخاطب الله عباده، وأيّ أسلوب يستخدم للكشف عن مقاصده؟ كيف يمكننا نحن البشر الحديث عن الله؟ وكيف يمكننا التحدّث معه؟ هذه الأسئلة وأخرى غيرها هي من أهمّ الأسئلة التي تُثار عند مواجهة النصوص والأدبيّات الدينية[2]. وقد طُرحت هذه الأسئلة في نقاشات الباحثين في الأديان على النحو الآتي: هل يمكن اختبار القضايا الدينية[3] بطريقة تجريبيّة؟ وإذا كان الجواب بالنفي، فهل يمكن عدّها قضايا ذات معنى؟ ما هو الأثر الذي يتركه العصر على لغة الوحي؟ ما هو الموقع الذي يحتلّه المجاز والكناية في هذا المجال؟ هل لغة الوحي رمزيّة؟ هل تحتاج القضايا التي يأتي بها الوحي إلى التأويل؟ نستخدم مجموعة من الصفات لوصف الله تعالى، مثل: العالم القادر وما شابه، وهـذه الكلمات عينها

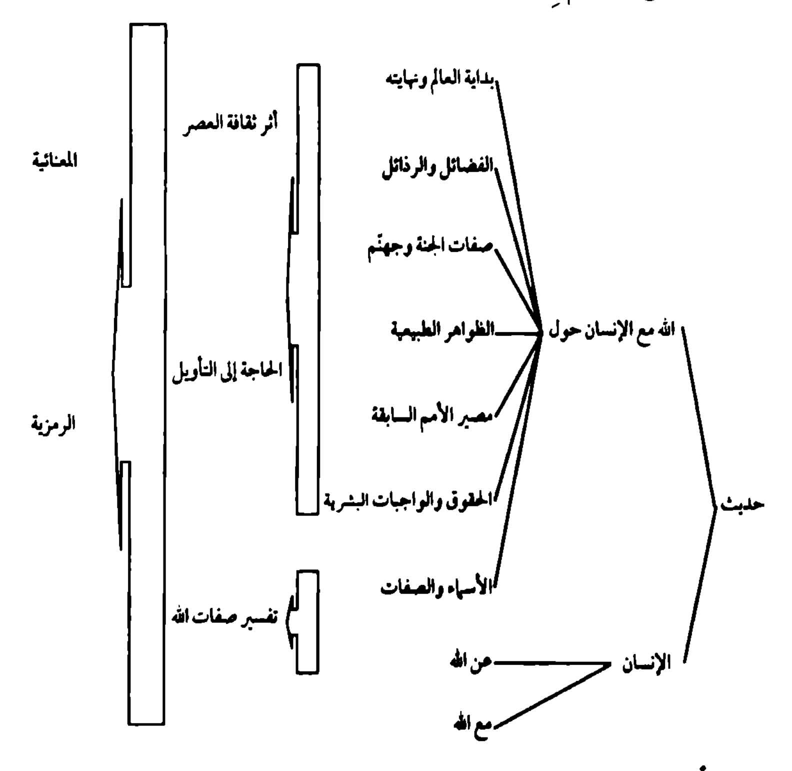
---

(1) سورة إبراهيم: الآية 4.

(2) See: Kenneth L. Schmitz, «Restitution of Meaning in Religious Speech», in: Frederick Ferre, et al. (eds.), The Challenge of Religion, p. 234.

(3) المقصود من القضايا الدينية الجمل الخبريّة التي تعبّر عن التعاليم والأفكار الدينيّة. (المترجم)

تستخدم في وصف المخلوقات، فهل هي مشترك لفظيّ بين الموصوفين، أم مشترك معنويّ، أم لا هذا ولا ذاك؟ كيف نخاطب الله ونتحدّث معه، أبِلُغة العبوديّة نفعل ذلك أم بِلُغَة العشق؟.وكيف نعرض حاجاتنا بين يديه؟



جرت عادة دارسي الأديان الغربيّين على معالجة هذه الأسئلة وما يشبهها في إطارٍ عُرِف بـ«اللغة الدينيّة» (religious language) وأحيانًا يستخدمون عبارة «لغة الدين» (the language of religion)[1] للإشارة إلى هذه المباحث[2]. وبعض هذه الأسئلة كانت مطروحة قديمًا عند عددٍ

(1) See: Robert L. Calhoun, «**The Place of Language in Religion**», in: Abernethy & Langford (eds.), **Philosophy of Religion**, p. 299.

(2) يميّز بعض الكتّاب بين عبارتي: «لغة الدين» و«اللغة الدينيّة» فيرى أنّ العبارة الأولى تعني =

من الفلاسفة والمتكلّمين[1]؛ ولكنّ بعضها من مستحدثات هذا العصر وتحدّياته(*).

لغة الوحي

يتحدّث الله مع البشر بأشكال مختلفة، أعلى مستويات هذا الحديث يُسمّى الوحي في لغة الأديان، وهذا الوحي يتناول موضوعات عدّة، منها أسماء الله وصفاته، والظواهر الطبيعيّة، وتاريخ الأمم السابقة، والأنبياء الماضون، وحقوق الإنسان وواجباته[3]. ويرى عدد من العلماء أنّ الهدف

= «حديث الله مع الإنسان وخطابه إيّاه»، والثانية تعني «حديث الإنسان عن الله ومعه». (انظر: أحد فرامرز قراملكي، هندسه معرفتى كلام جديد، ص231-232؛ فرامرز قراملكي، «زبان دين»، في: يقين گمشده، ص65 – 67). وعلى الرغم من هذا التمييز فإنّنا لا نكاد نرى مثل هذا التمييز بين العبارتين في بلاد المنشإ.

(1) علم الأصول هو أحد العلوم التي تدور بعض أبحاثها حول اللغة. ومن ذلك مثلًا بحث علماء الأصول عن إمكان استعمال اللفظ المشترك في معنيين في وقت واحد. وهذا النمط من الأبحاث لا يختصّ بلغة الدين؛ ولكن تتجلّى أهميّته في معالجة هذا السؤال وهو إمكان استعمال آيات القرآن الكريم في المعنى الظاهريّ والباطنيّ في وقت واحدٍ. لمزيد من الاطّلاع؛ انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ج1، ص57.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

التمييز بين اللغة العرفية واللغة العلمية

من الأسباب التي دعت إلى فتح البحث تحت عنوان لغة الدين، محاولة المهتمّين بهذا الشأن رفع التعارض الظاهريّ بين العلم والدين (العقل والوحي). (للاطّلاع على أدلّة أخرى؛ انظر: امير عباس علي زماني، زبان دين، ص141؛ أحد فرامرز قراملكي، هندسه معرفتى كلام جديد، ص239-240). مثلًا تتحدّث النصوص الدينية عن طلوع الشمس وغروبها، بينما يكشف لنا العلم عن ثبات الشمس بالقياس إلى الأرض فهي لا تطلع ولا تهبط. فكيف يمكن رفع هذا التنافي باستخدام آليّات بسيطة، من قبيل التمييز بين اللغة العلميّة واللغة العرفيّة؟

(3) إنّ كثيرًا من الكتب والدراسات التي تعرّضت للبحث في لغة الدين لم تتجاوز البحث في صفات =

الأصيل للوحي هو هداية الإنسان وبيان طريقة السعادة الأخرويّة وفتحها في وجهه، وعلى الرغم ممّا يظهر من اتّفاقٍ حول هذا الأمر، فإنّ نظريّات عدّة طُرحت لتفسير كيفيّة تحقّق هذا الهدف المبتغى من النصوص الدينيّة. مثلًا: يرى عددٌ من المهتمّين أنّ حديث القرآن عن السماوات السبع هو من باب الجدَل ليس إلّا، ويرى هؤلاء أنّ القرآن أعرض عن تعيين عدد السماوات، وترك تعيين عددها للإنسان وكلّ ما يريده الله من ذكر هذا العدد في النصوص الدينيّة، هو أن يقول للإنسان: أيّها الإنسان الذي يعتقد بأنّ عدد السماوات سبع تأمّل في خلقها[1]: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾[2]. ومن جهة أخرى، ثمّة من الملحدين من ينكر السعادة والشقاء الأخرويّين، والثواب والعقاب اللذين تتحدّث عنهما الأديان، ويرون أنّ هذه الإخبارات الدينيّة يبرّرها الكذب الذي يُراد منه الإصلاح، وهذا الصلاح المبتغى هو صلاح حال الإنسان في الدنيا[3]. ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ هذا البحث من الأبحاث المهمّة، وفيه الكثير من النقاط التي تستحقّ المعالجة، وفي ما يأتي نخوض في الحديث عن أهمّ ما ينبغي الخوض فيه من هذه المباحث.

= الله تعالى، وقد عمد بعض هؤلاء الكتّاب إلى تبرير اقتصارهم على معالجة هذه القضيّة؛ انظر كنموذج:

William Alston, «Religious Language», in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, V. 8, p. 256.

(1) تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الفرضيّة لا تنسجم مع عدد آخر من الآيات، وذلك لأنّ لسانها يظهر منه لسان التعداد وليس الجدال والبناء على افتراضات، ومن ذلك: (سورة الإسراء: الآية 44؛ سورة فصّلت: الآية 12؛ سورة الطلاق: الآية 12؛ سورة الملك: الآية 3؛ سورة نوح: الآية 15).

(2) سورة المؤمنون: الآية 86.

(3) انظر: ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص46.

1- تأثير ثقافة العصر

لا شكّ في أنّ تأثير الوحي مرهون بنزوله باللغة التي يعرفها المخاطبون الأوائل به؛ ولذلك كان لا بدّ من مخاطبة كلّ نبيٍّ قومَه باللغة التي يفهمونها، وتاريخ حركة النبوّة يشهد على مثل هذا الأمر. أضف إلى هذا أنّ مقتضيات الزمان والمكان تترك أثرها على الوحي، وتصبغ لغته بلونها، وتنعكس فيه آثار ذلك الزمان والمكان وبعض ما فيهما من ظواهر. ومثال ذلك من القرآن الكريم دعوة الله الناس إلى التأمّل في خلق الجمل لتوضيح بعض المفاهيم التي أراد الله سبحانه بيانها للناس[1]، ومن هنا، أيضًا لا نجد في القرآن الكريم، في الموارد التي يريد الله فيها بيان نعمه على الإنسان، لا نجد أيّ إشارة إلى فاكهةٍ لم يكن العرب في ذلك الزمان يعرفونها[*].

هذا وقد خطا بعض الكتّاب خطوةً إلى الأمام وتحدّث بصراحةٍ عن اصطباغ الوحي بصبغة ثقافة الزمان الذي نزل فيه[3]. وبحسب هذه الرؤيّة

---

(1) ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (سورة الغاشية: الآية 17).

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

لغة القوم وعالمية الدعوة وخلودها

هل يتناسب برأيك تقييد لغة الدين بهذه القيود الظرفية الزمانية والمكانيّة، مع عالَميّة الدعوة وخلودها؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن لدعوةٍ تخاطب قومًا محدّدين بلغتهم، أن تدّعي الخلود والعالميّة؟

(3) انظر: هدايت جليلي، «وحى در هم زبانى با بشر وهم لسانى با قوم»، ص37-44؛ بهاء الدين خرمشاهي، «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن كريم: نظريه اى موقت»، ص90-97. وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الباحثين في الدراسات القرآنيّة يقسمون هذه الرؤية المشار إليها أعلاه إلى نظريّتين مختلفتين على الرغم من أنهما تنحوان منحًى واحدًا تقريبًا. لمزيد من الاطّلاع؛ انظر: محمد علي ايازي، قرآن وفرهنگ زمانه، ص103-180.

«لا يقتصر الأمر على لغة الإسلام بل إنّ ثقافته هي أيضًا عربيّة»[1]؛ وعلى هذا جرت سيرة الأنبياء جميعًا؛ إذ إنّ التعاليم الدينيّة التي أتوا بها حملت كثيرًا من آثار الثقافة القوميّة التي كانوا ينتمون إليها. وعالِم الدين الحقيقيّ هو ذلك الذي يستطيع تقديم «ترجمة ثقافيّة» لتلك التعاليم[2]. ومن أمثلة ذلك بحسب هذه الرؤية، التفاوت في الإرث بين المرأة والرجل، فهو من تجلّيات ثقافة المجتمع الذكوري التي كانت سائدةً في مجتمع عصر البعثة[3] ولذلك لا يمكن التعامل مع هذا الحكم وأمثاله على أنّه حكم خالدٌ وأبديٌّ:

«إنّ حقيقة القرآن[4] (أمّ الكتاب- كانت تهدف إلى تحرير المرأة من حرمانها واسترجاع أكثر حقوقها التي كانت محرومةً منها؛ ولكن القرآن النازل نزل في مجتمع ذكوريٍّ إلى حدودٍ بعيدةٍ، يعطي الدور الأساس للرجل في الاقتصاد وغيره من الأنشطة الاجتماعيّة، وكانت المرأة مَعيلةً للرجل غالبًا، في مثل هذا المجتمع لم يكن متاحًا أكثر من تأكيد إنسانيّة المرأة والدعوة إلى حفظ حقوقها، وقد اقتضت الواقعيّة الاكتفاء بإقرار حقّ المرأة في الإرث؛ ولو بحصّة تساوي نصف حصّة الرجل، فإنّ ذلك أفضل من الوضع السائد الذي كان يحرمها من الإرث بالكامل؛ وهذا ما شرّعه الإسلام بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾[5]. ومن جهة أخرى، دعا الإسلام المرأة إلى التعلّم والسعي

(1) عبد الكريم سروش، «ذاتى وعرضى در دين»، ص11.

(2) المصدر نفسه، ص17.

(3) وفي هذا السياق يرى بعض الكتّاب الغربيّين أنّ الدعوة إلى عبادة الله والاعتقاد بوجود إله يُعبّر عنه بصيغة المذكّر ليست بعيدةً عن التأثر بالنظرة الذكوريّة السائدة في المجتمعات التي ظهرت فيها الأديان التوحيديّة. (انظر: John Hick, Disputed Questions, p. 160).

(4) يميّز صاحب هذا النصّ بين مستويين من مستويات القرآن يعبّر عن أحدهما بأمّ الكتاب، وعن الأخرى بالحقيقة النازلة أو القرآن النازل. وقد حاولت اختيار كلماتي بدقّة للتعبير عن هذا المعنى فأرجو أن أكون وُفّقت في ذلك. (المترجم).

(5) سورة النساء: الآية 11.

لنيل الاستقلال الاقتصاديّ عن الرجل، حتّى تتمكّن من نيل حقوقها، وتغيّر المجتمع من مجتمع إلى ذكوريٍّ لتصل إلى مرحلة المساواة في الإرث، وفي غيره من الحقوق مع الرجل. إذًا عبارة: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾... ليست هي حقيقة القرآن بل هي التجلّي النازل لهذه الحقيقة في المجتمع العربيّ[1].

نقد ودراسة

يرى كثير من المسيحيّين المعاصرين أنّ المسيح (ع) هو أكمل نموذج للوحي، ويعترفون بل يؤكّدون اختلاف كتّاب العهدين وتنوّع ثقافاتهم واختلافها باختلاف الزمان الذي عاشوا فيه والمكان الذي كتبوا فيه. وعلى حدّ تعبير إيان باربور (1923-2013 م):

تهتمّ النظرة الجديدة إلى الكتاب المقدّس بوجهات نظر الكتّاب وميولهم الفرديّة وأهدافهم التي كانوا يبتغونها من وراء تدوين الكتب والنصوص التي دوّنوها، وكذلك تُلاحظ البيئة التي عاشوا فيها ومقتضيات الزمان الذي كانوا فيه. وما تحقّق حتّى الآن هو أنّه يُنظر إلى هؤلاء الكتّاب بوصفهم بشرًا عاديّين كانوا متأثّرين بمقبولات عصرهم وموافقين على مسلّماته... وقد دوّنوا في ما دوّنوه مقدارًا لا يُستهان به من الأساطير، والمضامين الأسطوريّة[2].

وعلى أساس هذه الرؤية يُنظر إلى الكتاب المقدّس على «أنّه كتاب بشريٌّ»[3] ويؤكّد كثير من الدارسين على عدم «عصمة كتّابه» عن الوقوع في

---

(1) مقصود فراستخواه، دين وجامعه، ص462-463.

(2) ايان باربور، علم ودين، ص131.

(3) المصدر نفسه، ص145.

الخطإ[1]. وهذه الرؤية لا تلتقي بأيّ وجهٍ من الوجوه مع الرؤية الإسلامية إلى القرآن الكريم؛ ولكن مع ذلك يصرّح بعض الكتّاب المسلمين بما يشبه هذا الكلام في حقّ القرآن، ونكتفي في مقام الردّ عليهم بالإشارة إلى نقطتين:

1- تقتضي الحكمة الإلهيّة ومن أجل تأمين الهدف المبتغى من إنزال الكتب السماويّة والوحي، أن يحدّث الرسلُ الناسَ بلغتهم؛ ولكن ينبغي أن يكون ذلك إلى حدٍّ لا يخرج فيه كلامهم من الحقّ إلى الباطل، ومن الصواب إلى الخطإ. ومثال ذلك أنّ كثيرًا من الثقافات القديمة كانت تعتقد بأنّ بعض الأمراض النفسية سببها الجنّ، ومن هنا يُسمّون المجنون مجنونًا أي ممسوسًا من قبل الجنّ. ولا شكّ في أنّ دخول هذه الكلمات إلى نصوص الوحي لا يعني تأييد تلك النظرة الثقافيّة[2]؛ ودليل عدم التأييد المدّعى هذا أنّ الناس اليوم يُسمّون المجنون بهذا الاسم على الرغم من عدم اعتقادهم بما كان يعتقد به الآباء، وعلى الرغم من معرفتهم بأنّ هذا التفسير للجنون خرافيٌّ بعيدٌ عن العلم والمعرفة. ولكن وعلى الرغم من هذا كلّه، لا يمكن مجاراة بعض الأشخاص في ما يذهبون إليه من القول بأنّ الجنّ لا وجود له، ولم يرد ذكره في الوحي إلا لأنّ الأمم السابقة كانت تتبنّى هذا المعتقد الخرافيّ (!):

«لقد عكس القرآن ثقافة عصره، وليس بالضرورة أن يكون كلّ ما ورد في القرآن حقيقة أزليّةً أبديّةً... فقد وردت الإشارة إلى الجنّ في القرآن وفيه سورة تتحدّث عن الجنّ تخبرنا عن إيمان بعضهم بالإسلام واستماعهم

(1) المصدر نفسه، ص269.

(2) تحسن الإشارة إلى أنّ القرآن الكريم في آية من آيات سورة البقرة، يصف الذين يأكلون الربا بأنّهم كالذي يتخبطّه الشيطان من المسّ. ويستفيد العلّامة الطباطبائي من هذه الآية أنّ بعضًا من تأثير الجنّ على الإنسان حقيقة واقعة وإلا لما أشار إليها القرآن بهذه الطريقة. (انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص412).

للقرآن وانجذابهم إلى آياته. والحال أنّ من البعيد جدًّا أن يثبت العلم أو العالم المعاصر وجود الجنّ»[1].

2- لقد واجه أنبياء الله المعتقدات الفاسدة التي كان يؤمن بها أقوامهم، ولم يقرّوهم على سلوك فاسد ولا على معتقد خاطئ. وإن وافق الإسلام على بعض السنن التي كانت سائدةً في الجاهليّة، فإنّما كان ذلك منه بسبب انسجامها مع الفطرة والعقل، وليس من باب مجاراة المخاطبين في ما لا يقرّه، وذلك كثير في باب المعاملات، كما فعل ذلك في باب العبادات كما في الحجّ الذي بقيت كثير من مناسكه ورسومه في الجاهليّة موروثة من الأديان السابقة. بلى إنّ النبيّ الذي يعمل بأمر الله فيتحدّى المعتقدات الأساسيّة التي يؤمن بها قومه، كيف يمكن أن يقرّ القوم على تمييزهم بين المرأة والرجل في الإرث إذا كان يريد المساواة بينهما؟ وما الذي يدعو إلى تشريع مثل هذا التشريع غير الصحيح؟! ثمّ لو فُرض أنّه كان يريد تشريع هذا الحكم بصورة موقّتة ويريد تغييره عندما تسمح الظروف الاجتماعيّة فلماذا يظهره بهذه الصورة التي توهم خلودَه ودوامَه؟!

2- الدين واللغة الرمزيّة[2]

للتفاهم والتخاطب بين البشر أسلوبان أحدهما هو الأسلوب المتعارف والرائج وهو الحديث المباشر واستخدام الكلمات في معانيها المعروفة، والأسلوب الثاني هو الأسلوب الذي يعتمد الطريقة غير

(1) بهاء الدين خرمشاهي، «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن كريم: نظريه اى موقّت»، ص95 (وتجدر الإشارة إلى أنّ الكاتب يصف رؤيته بأنّها موقّتة وتحتاج إلى مزيد من البحث والتمحيص).

(2) كلمة «رمز» (symbol) تُستخدم أحيانًا في معنًى يختلف عن المعنى الذي يُراد من كلمة استعارة وما يشبهها. (انظر: سيروس شميسا، بيان، ص189-190)؛ ولكن مرادنا منها هنا هو المعنى الأعمّ الذي يشمل الاستعارة والمجاز؛ وذلك كما تُستعمل كلمتا: «symbolic» و«figurative» (مجازيًّا) في اللغة الإنكليزيّة في معنى واحد وتعدّان كلمتين مترادفتين. (انظر: پيتر دنووان، «اهميت ترجمه زبان مجازى در دين»، ص81).

المباشرة لإيصال المعاني؛ ومنها بل ربّما أهمّها ما يُسمّى في علم البلاغة بالاستعارة والمجاز والكناية[1]. مثلًا قد نريد في بعض الأحيان الثناء على شخص لكرمه ففي مثل هذه الحالة عندنا خياران أحدهما أن نقول هو كريم ونشير إلى هذه الصفة من صفاته مباشرة، والخيار الآخر هو أن نشبهه بحاتم الطائي، أو نقول هو «مبسوط الكف»، أو نقول «لا يقفل باب بيته في وجه أحدٍ»، أو نصفه بأنّه «كثير الرماد» أو «هزيل الفصيل» ومثل هذه التعابير الأخيرة مرتبطة بظروف الزمان والمكان، وعلى أيّ حال هذه العبارات تدلّ على الكرم بطريقة غير مباشرة. والسؤال هنا هو: هل يستفيد الوحي من هذه الأساليب لإيصال المعاني التي يريد إيصالها إلى مخاطبيه؟ أم يستخدم دائمًا الطريقة المباشرة في الحوار والتخاطب؟ وقد طُرح هذا السؤال للنقاش والأخذ والردّ قديمًا، ومنذ القرون الأولى للإسلام قدّم بعض العلماء أجوبة، بل صنّف بعضهم كتبًا في مجازات القرآن والأحاديث

---

(1) المَجاز هو استعمال الكلمة في غير المعنى الأصليّ الذي وُضِعت له، ولكن على أن يكون بين المعنيين الأصليّ والجديد علاقة تبرّر هذا الاستعمال. ومثاله من شعر حافظ الشيرازي هذا البيت الذي يستعمل فيه كلمة عالَم ويقصد منها أهل العالم «دل عالَمى بسوزى چو عذار برفروزى تو از اين چه سود دارى كه نمى‌كنى مدارا» (وقد تستطيع أن تحرق قلوب العالمين حينما تشعل خدّيك بالضياء؛ ولكن ما فائدتك من هذا ولم لا تستعمل المداراة والصفاء؟! ترجمة: أمين الشواربي، ص14). والتشبيه ادّعاء شبهٍ بين شيئين وهو يعتمد على أركانٍ أربعةٍ هي: المشبّه، والمشبّه به، وأداة التشبيه، ووجه الشبه. ومثاله من حافظ الشيرازي أيضًا: «همچو گلبرگ طرى هست وجود تو لطيف - همچو سرو چمن خلد سراپاى تو خوش» (وجسدك اللطيف كأنّه أوراق الورد النديّة، وأنت من قمّة رأسك إلى أخمص قدميك كشجرة السرو في روضة الخلد البهيّة. (أمين الشواربي، ص209). وإذا حُذِفت أركان التشبيه وبقي المشبّه به أو المشبّه يأخذ التشبيه اسم الاستعارة (وبعبارة أخرى: الاستعارة هي مجاز مبني على دعوى التشابه بين المعني المجازيّ والمعنى الحقيقيّ) ومثاله من حافظ الشيرازي أيضًا: «سرو چمان من چرا ميل چمن نمى‌كند» (لم لا تميل شجرة سروي المزهوّة إلى الخمائل والبساتين. (أمين الشواربي، ص88). وأما الكناية فهي استعمال كلمة في معنًى مع قصد لوازمه ولا يكون المعنى الحقيقيّ هو المراد، مثلًا نحافة الفصيل قد يقصد منها الإخبار عن هذا الأمر، وقد يُقصد منها الإخبار عن أنّ صاحب الفصيل يحلب ناقته ويطعم حليبها لضيوفه ولا يترك لفصيلها ما يشبعه.

النبويّة ومن هؤلاء الشريف الرضيّ (359-406 ق)[1](*).

وقد خصّص ابن قتيبة (213-276 ق) بعض الأبواب من كتابه **تأويل مشكل القرآن** للمجاز والاستعارة وشبهها من أساليب التعبير، وتوقّف عند قول من يرى أنّ المجاز كذبٌ، فردّ عليه بقوله: ولو كان المجاز كذبًا، كان

---

(1) صنّف الشريف الرضيّ كتابين في هذا المجال، هما: **تلخيص البيان في مَجازات القرآن**، **والمَجازات النبوية** (للاطلاع على بيانات هذين الكتابين انظر قائمة المصادر والمراجع في آخر الكتاب). وقد سبقه إلى التصنيف في هذا المجال أبو عبيدة الخارجي (توفّي 210 ق)، الذي ترك كتابًا بعنوان: **مجاز القرآن**؛ هذا ولكن يرى عدد من العلماء ومنهم محقّق الكتاب محمد فؤاد سزكين، (ص 18-19) أنّ أبا عبيدة يقصد من كلمة مجاز معنًى مختلفًا عن معناها المعاصر، ويستعملها في معنًى يقرب من معنى التفسير. انظر في هذا المجال:

Kamal Abu-Deeb, **«Studies in the Majāz and Metaphorical Language of the Qurān»**, in: Issa J. Boultata (ed.), **Literary Structures of Religious Meaning in the Qurān**, p. 310-353.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

خشوع الجبل حقيقة أم مجاز؟

يقول الله سبحانه في وصف القرآن أنّه لو نزل على جبلٍ لتصدّع من خشية الله، وذلك في هذه الآية: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ (سورة الحشر: الآية 21). يقول الشريف الرضيّ في تفسير هذه الآية:

وهذا القول على سبيل المجاز. والمعنى أنّ الجبل لو كان ممّا يعي القرآن ويعرف البيان؛ لخشع لسماعه ولتصدّع من عظم شأنه على غلظ أجرامه، وخشونه أكتافه؛ فالإنسان أحقّ بذلك منه إذ كان واعيًا لقوارعه وعالمًا بصوادعه (السيد الرضيّ، **تلخيص البيان في مَجازات القرآن**، ص330. ويبدو أنّ الشريف الرضيّ أخذ هذا المعنى عن الشيخ المفيد (338-413 ق).انظر: الشيخ المفيد، **مصنفات الشيخ المفيد**، ج6 (المسائل العكبرية)، ص91-92).

ما الذي دعا الشريف الرضيّ إلى العدول في تفسير هذه الآية عن المعنى الظاهريّ، إلى المعنى المجازي؟ هل ترى إمكان تفسير الآية في معناها الظاهريّ دون تأويلها واستفادة التشبيه والمجاز منها؟

أكثر كلامنا فاسدًا[1]. ولكنّه مع هذا يحذّر من الإفراط في اعتماد المجاز في كلّ آية لا يتناسب معناها الظاهريّ، مع ما اعتدنا عليه من طبائع الأشياء، فلا يقبل تفسير الآيات التي تتحدّث عن الجنّ والشياطين، والسحر، والحسد وشبهها بأنّها على سبيل المجاز؛ بل يرى ضرورة قبولها على ما لها من الدلالة[2]. وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن قتيبة لم يقتصر في معالجته للغة الوحي على المجال الإسلاميّ، بل تعرّض لسائر الأديان وصرّح بأنّ كثيرًا من الانحرافات التي وقع فيها أتباع الأديان سببها خطؤهم في فهم النصوص الدينية ورفضهم المجاز في بعضها. ومن ذلك إشارته إلى أنّ سبب النظرة المسيحية إلى المسيح هو عدم حملهم المقاطع التي يعبّر فيها السيّد المسيح عن الله بالأب على المجاز وأخذهم هذه العبارات على ظاهرها. ويَبني موقفه من تأويل هذه المقاطع على جمل تُنسب إلى السيد المسيح نفسه، يخبر فيها عن أنّ الله هو أب لسائر الناس[3].

ويرى عدد من علماء المسلمين أنّ عامّة الناس لا تقدر على فهم الحقائق المتعالية إلا بلغة التشبيه والتمثيل؛ ومن هنا عمد الأنبياء إلى هذه الأساليب ليؤدّوا ما عليهم من واجب هداية الناس وخاطبوهم باللغة التي يفهمونها وباللسان الذي يعونه: «**ما كلّم رسول الله العبادَ بكنه عقله قطُّ**»[4]. ولم يثقلوا

---

(1) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، ص132.

(2) المصدر نفسه، ص115-123. وتجدر الإشارة إلى أنّ كثيرين صعُب عليهم فهم هذه الآيات على ظاهرها، يقول أحد الكتّاب المعاصرين: «لم يعلن الله تعالى موقفًا من بعض الظواهر من مثل: الحسد والنظرة، والسحر والنساء الساحرات النفّاثات في العقد، وغيرها من الظواهر التي ذُكِرت في القرآن ولا يمكن أن ننسب إلى القرآن أنّه يخبر عن وجودها في الخارج، وما ذكرها في القرآن إلا لوجودها في ثقافة المخاطبين وأذهانهم، فحدّثهم الله بلغتهم». (بهاء الدين خرمشاهي، «**بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن كريم: نظريه اى موقّت**»، ص97).

(3) المصدر نفسه، ص103. يستند ابن قتيبة إلى عبارات وردت في إنجيل متّى جاء فيها: «إذا تصدّقت فلا تعلم شمالك ما فعلت يمينك، فإنّ أباك الذي يرى الخفيّات يجزيك به علانية، وإذا صلّيتم فقولوا: يا أبانا الذي في السماء ليتقدّس اسمك، وإذا صمت فاغسل وجهك وادهن رأسك لئلا يعلم بذلك غير أبيك». (متى، 6: 3، 4، 8، 9، 17، 18).

(4) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، ص23، (كتاب العقل والجهل)، ح 15.

على الناس في خطابهم بل راعوا ما هم عليه من الحال: «إنا معاشر الأنبياء أُمِرنا أن نكلّم الناسَ على قدر عقولهم»[1]. ومن هنا نجد أنّ القرآن يحدّثنا عن حفظ الوحي بطريقة تجعلنا نتخيّل الملائكة وكأنّهم حرّاس مزوّدون بأسلحة في حالة استعداد تامٍّ للرمي على من تسوّل له نفسه التجسّس أو الاطلاع على ما ليس له حقّ الاطلاع عليه، والحال أنّ الوحي ليس مكتوبًا في كتاب من قراطيس قبل نزوله على الأنبياء، وليس له وجود ماديّ ليتعرّض له أيّ متعرّض، بل إنّه علمٌ حضوريّ لا مجال فيه للخطإ أو التدخّل الخارجيّ[2]. هذا ولكن لا بدّ من الالتفات إلى ضرورة التمييز بين التشبيه وبين اختلاق الوقائع التي لا وجود لها، وعلى حدّ قول أحد العلماء المعاصرين:

«ليس المراد من استخدام الأساليب البلاغية في القرآن كالتشبيه والتمثيل، أنّ بعض ما يرد في القرآن لا حقيقة له ولا واقع وراءه، وما هو إلا رمز؛ كلا بل المراد هو أنّ الحقيقة المعقولة الغيبيّة التي لها وجود واقع في عالم وراء عالم المادّة توصف بطريقة تقرّبها من الحس بتشبيهها بالمادّيّات والمحسوسات»[3].

ولا يقتصر الحمل على المجاز في بعض عبارات الكتب المقدّسة الدينيّة على المسلمين؛ بل يشاركهم في هذا الموقف عددٌ من علماء اللاهوت المسيحيّ الذين يؤكّدون أنّ بعض العبارات التي وردت في الكتاب المقدّس وردت على سبيل المجاز، وأمثلة ذلك كثيرة منها الكلمتان: «الصخرة»

(1) المصدر نفسه.

(2) يميّز الطباطبائي بين ثلاث مراتب للعلاقة بين النبيّ وبين عالم الغيب ويؤكّد أنّ المرتبة الأعلى هي ما يُسمّى بالوحي وهي تتميّز في عدم إمكان وقوع الخطإ فيها: «... وقسّمه إلى الوحي وهو الذي لا حجاب فيه بينه وبين العبد المكلّم وإلى التكليم من وراء حجاب... ما كلام الله سبحانه المسمّى بالوحي فهو متميّز متعيّن بذاته... فمن المحال أن يقع هناك لبس، وهو ظاهر وأما غيره فيحتاج إلى تسديد ينتهي إلى الوحي». (انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص182؛ ج14، ص138، 139؛ ج18، ص73-74).

(3) عبد الله جوادي آملي، تسنيم، ج3، ص224؛ انظر أيضًا: ص288.

و«الراعي» اللتان وردتا في وصف الله تعالى، فالمراد منهما بحسب هذا التفسير هو «الملجأ» و«المعتمد»[1](*).

وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض العلماء الغربيّين، مثل پول تيليخ (Paul.J.O.Tillich) (1886-1965م) يرى أنّ جميع القضايا الدينيّة الناظرة إلى صفات الله، هي قضايا رمزيّة، لا يمكن ترجمتها وتحويلها إلى لغة عاديّةٍ ومباشرة[3]. ولكن يبدو لنا أنّ في هذا الكلام شيئًا من المبالغة؛ ولعلّ مراد تيليخ هو تأكيد أنّ الله هو «الوجود نفسه» وليس «موجودًا من الموجودات» يختلف عن سائر الموجودات في أنّه يتوفّر مثلًا على قدرةٍ أكبر من قدراتهم. فهو يرى أنّه:

---

(1) انظر: مايكل پترسون وآخرين، **عقل واعتقاد دينى**، ص254؛ جان هيك، فلسفه دين، ص198-199؛ دان استيور، **فلسفه زبان دينى**، ص174.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

مبرّر اللجوء إلى الرمز في النصوص الدينيّة

يقول أحد علماء اللاهوت المسيحيّ، في مقام تبرير استخدام الرمز في النصوص الدينيّة:(للاطلاع على رأيٍ آخر في هذا الموضوع، انظر: **رسائل إخوان الصفا**، ج4، ص105).

«ربّما تلجأ الأديان إلى اعتماد الأسلوب غير المباشر في التخاطب، لسببين مختلفين. أحدهما هو أنّها تسعى إلى عرض تجارب خاصّةٍ تثير في الإنسان عواطف ومشاعر تنعكس على سلوكه. وثانيهما أنّ الأديان تتحدّث عن موضوع غامض هو الله أو الآلهة، وعن أمور من عالم ما وراء الطبيعة، أو تحاول كشف بعض أسرار الباطن الخفيّة. واللغة الرمزيّة وغير المباشرة تحقّق الهدف الأوّل فتثير عواطف الإنسان وتدفعه نحو ممارساتٍ من نوعٍ مختلف، كما أنّها تحقّق الهدف الثاني إلى حدٍّ مّا؛ أي تحاول بيان موجودات العالَم غير المادّيّ ولو بطريقةٍ تجعل الإنسان يقترب من فهم ذلك العالم». (پيتر دنووان، «**اهميت ترجمه زبان مجازي در دين**»، ص84).

ناقش هذين المبرّرين وحاول أن تتبيّن صحّتهما من عدمها. ثمّ بغضّ النظر عن هذين المبرّرين هل ترى أنّ كون النصّ الدينيّ في مقام مخاطبة الناس (الحديث بلغة القوم) هو بحدّ ذاته ممّا يحول بالضرورة دون اجتناب المجاز والاستعارة وغيرها من الأساليب المشابهة؟

(3) انظر: مايكل پترسون وآخرين، **عقل واعتقاد دينى**، ص277.

عندما نتحدّث عن الله لا بدّ من أن نتحدّث بلغةٍ رمزيّة. ولا يمكن استعمال اللغة غير الرمزيّة في الحديث عنه تعالى، إلا عندما نقول الله هو الوجود ذاته. فالله ليس وجودًا موجودًا، بل هو القدرة الوجوديّة الموجودة في سائر الموجودات والتي تمنحها القدرة على الوجود، ومن دونها لا يمكن لشيء أن يكون موجودًا. وما سوى ذلك فكلّ ما ننسبه إلى الله ونصفه به هو مجاز. مثلًا عندما نقول: الله هو علّة بعض الأشياء. وهذه العبارة رمزيّة مجازيّة، فالله هو علّة العلل ومن دونه لا شيء يمكن أن يكون شيئًا لا علّة ولا معلولًا، ثمّ إنّ استخدام تعبير علّة العلل ليس مناسبًا أيضًا؛ وذلك لأنّ العالم ليس منفصلًا عن الله، بل هو وسيلة فعاليّته الدائمة ونشاطه[1].

3- الحاجة إلى التأويل

لقد قيل قديمًا الكلام يجرّ الكلام، ومن هنا، فإنّ الحديث عن الأسلوب الرمزيّ في لغة الدين، لا يسمح لنا بتجاهل الكلام على التأويل ذلك المفهوم الذي كثر الكلام فيه في النقاشات الدينيّة[2]؛ ووجه الربط بين الأمرين أنّ التأويل هو حمل الكلام على معناه غير الصريح والتنازل عن المعنى الظاهر المتداول[3]. ولسنا نقصد الخوض في تفاصيل البحث في التأويل في هذا الكتاب، وإنّما نكتفي بالإشارة إلى أنّ رفض الجمود

---

(1) ويليام هوردرن، **راهنماى الهيات پروتستان**، ص151.

(2) للمزيد من التعرّف على التأويل والمجاز والنقاشات التي تدور حولهما، انظر: نصر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير**، ص141-239.

(3) «معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية...» (ابن رشد، **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص35). وأما كلمة تأويل في القرآن الكريم فقد استُعمِلت في معنى مختلفٍ عن معناها الاصطلاحيّ، بحسب ما يرى العلّامة الطباطبائي الذي يقول: «أمّا إطلاق التأويل وإرادة المعنى المخالف لظاهر اللفظ فاستعمال مولّد نشأ بعد نزول القرآن، لا دليل أصلاً على كونه هو المراد من قوله تعالى «وابتغاء تأويله».... وقد شاع هذا المعنى بحيث عاد اللفظ حقيقة ثانية فيه». (الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج3، ص27 و44).

على المعنى الحرفيّ والميل إلى التأويل وفق مجموعة من القواعد العقليّة والعقلانيّة، جعل أتباع الأديان ينقسمون إلى فرقٍ وطوائف عدّة، ويذكر لنا تاريخ الأديان أنّ اليهوديّة مثلًا شهدت انقسامًا بين الصدوقيّين والفرّيسيين على أساسٍ من هذا المبدإ؛ أي مبدإ التأويل وتفسير كتاب اليهود المقدّس:

«لقد أوجد الصدوقيّون نوعًا من التلفيق والمواءمة بين الأفكار المنطقيّة والعقلانيّة التي ورثوها عن الآباء والأجداد والمسطورة في الكتاب المقدّس، وبين ما تعرّفوا إليه من الفكر الفلسفيّ اليونانيّ... وأمّا الفرّيسيّون فكانوا يقولون:... إنّ الواجب الأخلاقيّ للبشريّة تجاه التوراة والكتاب المقدّس وبكلمة عامّة تجاه شريعة موسى، هو الالتزام بها، والمحافظة عليها دون إعمال أيّ تأويل على أيّ تعليم من تعاليمها»[1].

وقد عرف العالم الإسلاميّ مثل هذا الاختلاف بين دعاة التأويل وبين المتحفّظين عليه، كما اختلف المسلمون في حدود دائرة التأويل المسموح به. ومن بين فلاسفة المسلمين الذين تعرّضوا لمثل هذا الأمر وخاضوا في التنظير له، يمكن الإشارة إلى ابن رشد (520-595 ق) الفيلسوف الأندلسيّ المسلم الذي قدّم رؤيته إلى هذا الأمر في كتابه الشهير: «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال»، وهو يرى في هذا الكتاب أنّ السبيل الوحيد لإثبات أنّ الدين لا يتعارض مع الفلسفة والعقل هو تأويل آيات الوحي. وقد اعتمد مجموعة من المبادئ في هذا المجال جعلته صاحب مدرسة حظيت بأتباع كثر حتّى من غير المسلمين. ويكشف عن هذا تعبير الرشدية اللاتينية للإشارة إلى أنصار ابن رشد في الثقافة الأوروبيّة[2].

(1) جان بي. ناس، تاريخ جامع اديان، ص549-550.

(2) للاطلاع على نظريّات الرشديّة اللاتينية، انظر: اتين ژيلسون، عقل ووحي در قرون وسطا، ص38-45.

لغة الإنسان وصفات الله

أشرنا مطلع الفصل إلى ثلاثة أسئلة تُطرح غالبًا في البحث حول فلسفة الدين، وأهمّ هذه الأسئلة وأكثرها تداولًا هو السؤال عن كيف يمكن وصف الله بلغةٍ بشريّةٍ وُضِعت لأغراض بشريّة؟ وذلك أنّ المعنى الذي نفهمه من الكلمات: علم وقدرة وعدل وحكمة وغيرها من الكلمات التي تُستعمل في وصف الله تعالى، هو معنى محاصر بالكثير من القيود والحدود، وهذا الأمر يثير الكثير من الصعوبات؛ إذ كيف يصحّ وصف الموجود غير المتناهي بكلمات توأمها التقييد والتناهي: فالإنسان في وصف الله يقع بين حدّين أحدهما «التعطيل» وهو محذور لا يمكن تجاوزه إلا بتجنّب التصرّف في معاني هذه الكلمات الدالّة على الصفات، والحدّ الآخر هو حدّ أنسنة الله أي تشبيهه بالإنسان (anthropomorphism) وهو المحذور الثاني الذي تحاول أكثر الأديان الإلهيّة عدم الوقوع في مستنقعه.

وبالاستفادة من المصطلحات المشهورة في التقليد الإسلاميّ، نقول أوّلًا قد يُستفاد من مفهومي: الاشتراك اللفظي والاشتراك المعنويّ لتبرير استخدام الصفات نفسها لوصف الله والإنسان. وربّما يُدّعى أنّ هذه الصفات في وصف الله والإنسان، هي مفاهيم لها مصداقان أحدهما حقيقيّ والآخر مجازيّ. هذا وقد رفض بعض اللاهوتيّين المسيحيّين فكرة الاشتراك اللفظي والمعنويّ، وتبنّى نظريّة أخرى سمّاها نظرية التشبيه. وأخيرًا ثمّة من يرى أنّ كلّ الصفات الثبوتيّة التي تذكر لله تعالى هي في واقع أمرها صفات سلبية. ويُسمّى هذا التبرير باللاهوت السلبيّ. ويمكن عدّ اللاهوت السلبيّ قسيمًا لما تقدّم من نظريّات وتفسيرات، على الرغم من أنّ بعض أنصاره يظهر منهم الإصرار على الاشتراك اللفظي.

1- اللاهوت السلبيّ

إذًا وكما تقدّم حاول بعض علماء اللاهوت التخلّص من الإشكاليّات

التي تواجه تفسير صفات الله، إلى اللاهوت السلبيّ، وذلك بالاعتراف بالعجز عن فهم صفات الله حقّ فهمها، ثمّ تفسير صفات التي ظاهرها الإيجابُ ونسبةُ صفةٍ إلى الله تعالى، تفسيرها بالنفي وسلب نقيضها عنه فحسب. مثلًا عندما نصف الله بأنّه «عالم وقادر»، لا يكون مرادنا إلا أنّه عزّ وجلّ ليس «جاهلًا ولا عاجزًا»؛ وكما يقول ابن ميمون (530-603 ق): «اعلم أنّ وصف الله عزّ وجلّ بالسوالب هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح... أمّا وصفه بالإيجابات ففيه من الشرك والنقص ما قد بيّناه»[1]. ويهدف هذا اللاهوتيّ اليهوديّ المعروف، من خلال قبوله باللاهوت السلبيّ، إلى الخلاص من المحذورين المشار إليهما آنفًا وهما: التعطيل والتشبيه. فهو يرى أنّ هذا الأسلوب في تفسير صفات الله يحقّق أمرين في وقت واحدٍ؛ فهو يُعفي الإنسان من التعطيل ونفي الصفات عن الله، وفي الوقت عينه ينزّهه عن الاتّصاف بصفات البشر وغيرها من المخلوقات؛ وذلك أنّه عندما نصف الله بصفةٍ كـ «الحياة» ينبغي بناء على هذا التصوّر أن نتجنّب المعنى العاديّ والمتعارف لهذه الكلمة كي لا ننزلق إلى التشبيه؛ ومن جهةٍ أخرى نحن مضطرّون إلى استخدام هذه الصفة كي لا يتّصف الله بضدّها أو نقيضها وهو الموت. وعليه، تزداد معرفتنا بالله كلّما ازداد عدد الصفات السلبيّة التي نستخدمها في محاولتنا وصفه تعالى: «كلما زدتَ في السلب عنه تعالى قربتَ من الإدراك»[2].

والشيخ الصدوق (المتوفّى عام 381 ق) الذي يرى أنّ صفات الله عين ذاته[3]، يعتقد أنّ الدفاع عن عينية الصفات للذات، يقتضي تفسير الصفات الثبوتية بسلب ضدّها أو نقيضها عنه، وهو يقول في هذا المجال: «إذا وصفنا الله تبارك وتعالى بصفات الذات، فإنّما ننفي عنه بكلّ صفةٍ منها ضدَّها. فمتى قلنا إنّه حيٌّ، نفينا عنه ضدّ الحياة وهو الموت... ولو لم نفعل

(1) ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص136..

(2) المصدر نفسه، ص140.

(3) «الدليل على أنّ الله تعالى عالمٌ حيٌّ قادرٌ لنفسه لا بعلم وقدرة وحياة هو غيره...». (الشيخ الصدوق، التوحيد، ص223).

ذلك، أثبتنا معه أشياء لم تزل معه»[1]. ويقول القاضي سعيد القمي (1045-1103 ق؟) في المجال عينه أيضًا:

والهدف... في كلّ صفةٍ نصف واجب الوجود بها، هو أنّه لا يتّصف بضدّها؛ مثلًا عندما يقولون: «الله عالمٌ» يقصدون نفي الجهل عنه، وعندما يقولون: «الله قادرٌ» يريدون أنّه ليس عاجزًا[2].

وقد تقدّم في الفصل الرابع الحديث عن رأي القاضي سعيد في صفات الله وأنّه يفسّر كلام أمير المؤمنين (ع): «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» بهذا المعنى[3]. وهو على أساس هذا الموقف يدافع عن نظريّة «الاشتراك اللفظي» ويرى أنّها تختلف عن النظريّتين الأخريين، وهما: أ- الاشتراك المعنويّ؛ وب- الحقيقة والمجاز[4](*).

---

(1) المصدر نفسه، ص148.

(2) القاضي سعيد القمي، كليد بهشت، ص71.

(3) للمزيد حول آراء القاضي سعيد القمي انظر: غلام حسين إبراهيمي ديناني، اسماء وصفات حق، ص187-285.

(4) انظر: القاضي سعيد القمي، شرح توحيد الصدوق، ج1، ص116 وج 3، ص108-113.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

اللاهوت السلبيّ: نقد ودراسة

ما هو تقويمك لرؤية ابن ميمون وتفسيره لصفات الله؟(لمزيد من الاطّلاع، انظر: براين ديويس، درآمدى به فلسفه دين، ص20-22؛ اميرعباس علي زماني، خدا، زبان، ومعنا، ص44-47؛ دان استيور، فلسفه زبان دينى، ص38). وذلك أنّ أحد نقّاد هذه الرؤية يرى أنّه إذا لم يكن لنا في ذهننا صورة عن صفة «الحياة» فكيف يمكن تنزيه الله عن ضدّها أو نقيضها الذي هو الموت؟! وبعبارة أخرى: «إن نفي أحد المتقابلين هو في قوة إثبات الآخر إذا لم يكن واسطة بينهما. فلا معنى لنفي الجهل والعجز مع عدم إثبات العلم والقدرة؛ ويؤدّي ذلك إلى التناقض. مضافًا إلى أنّ هذه المفاهيم العدمية إنما تحصل من إضافة العدم إلى الملكات؛ فما لم تُتصوّر تلك الملكات لم تنتزع هذه المفاهيم؛ وما لم تثبت تلك الملكات للموضوع، لم يصحّ سلب أعدامها عنه». (محمد تقي مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص440). =

ويجدر بنا القول إنّ أكثر علماء المسلمين رجّحوا نظرية «الاشتراك المعنويّ» في تفسير الصفات الإلهيّة، بينما نرى أنّ نظريّة «الاستعارة» هي النظريّة الأكثر رواجًا بين علماء اللاهوت الغربيّين.

2- الاشتراك المعنوي

تفيد بعض المصادر أنّ بعض المتكلّمين مثل أبي الحسن الأشعري (260 - حوالى 324 ق) وأبي الحسين البصري المعتزلي (توفّي 436 ق) كانوا يرون أنّ كلمة «وجود» هي مشترك لفظيّ، وهي تدلّ على معانٍ عدّة تتعدّد بحسب الماهيّات التي يطلق عليها أنّها موجودة؛ وعليه، يكون معنى وجود أيّ شيء في معنى ماهيّته[1]. ويعبّر الفخر الرازي عن هذه الرؤية بقوله: «فالأوّل (من الأقوال في معنى الوجود) قول من يقول: لفظ الموجود الواقع على الواجب لذاته، وعلى الممكن لذاته، لا يفيد مفهومًا واحدًا مشتركًا فيه بين القسمين، بل هو بحسب الاشتراك اللفظيّ فقط»[2]. ومن المدافعين عن هذا الموقف الحكيم المشائي، ملا رجب علي التبريزي (توفّي 1080 ق) وهو يعبّر عنها بصراحة إذ يقول: «الاشتراك في الوجود والموجود بين الواجب والممكن، هو اشتراك لفظيٌّ وليس اشتراكًا معنويًّا»[3]. وهو يبذل جهدًا كبيرًا ليثبت أنّ عددًا من العرفاء والفلاسفة

= ناقش هذا النقد. ثمّ إنّه هل يمكن الحكم بأنّ رؤية الشيخ الصدوق والقاضي سعيد هي رؤية ابن ميمون عينها؟ وهل يتشارك الثلاثة التوجّه نفسه، بحيث يهدفون جميعًا إلى حلّ معضلة التشبيه والفرار منها؟

(1) انظر: سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج1، ص307؛ الفاضل المقداد السيوري، **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، ص38؛ عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، ص25.

(2) الفخر الرازي، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، ج1، ص291. وتجدر الإشارة إلى أنّ مير سيّد شريف الجرجاني (المتوفّى 812 ق) ينسب هذه النظريّة إلى آخرين. (انظر: الجرجاني نفسه، **شرح المواقف**، ج2، ص127).

(3) رجب علي تبريزي، «إثبات واجب» في كتاب: **منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران**، ج1، ص249.

كالفارابي (259-339 ق) يشاركونه هذا الرأي، ومن ذلك قوله:

«يعبّر المعلّم الثاني في الفصول المدنيّة عن نظريّة الاشتراك اللفظي بهذه العبارة: «وجوده تعالى خارجٌ عن وجود سائر الموجودات ولا يشارك شيئاً منها في معنى أصلًا؛ بل إن كانت مشاركةٌ ففي الاسم فقط لا في المعنى المفهوم من ذلك الاسم»[1].

هـذا؛ ولكنْ يظهر لنا من عبارات أخرى للفارابي أنّه بصدد بيان التشكيك في الوجود، لا التعبير عن الاشتراك اللفظي في كلمة وجود بين الواجب والممكن:

«كثيرٌ من الأسماء التي يشارك فيها غيره يتبين فيه أنّ ذلك الاسم يدل أوّلًا على كماله هو، ثمّ ثانيًا على غيره، بحسب مرتبته من الأول (تبارك وتعالى) في الوجود؛ مثل اسم الموجود واسم الواحد.... فتكون هذه الأسماء تقال على الأول بأقدم الأنحاء وأحقّها؛ وتقال على غيره بأنحاء متأخرة»[2].

هذا وقد تصدّى الفخر الرازي (544-606 ق) -المتكلّم الأشعريّ المعروف- في أكثر من محلّ ومناسبة في كتبه ومؤلّفاته لنقد هذه النظريّة المنسوبة إلى مؤسّس المدرسة الأشعريّة[3]؛ ليثبت أنّ الاشتراك المعنويّ تصل درجة وضوحه وعدم إمكان النقاش فيه إلى حدّ البديهيات التي لا تحتاج إلى استدلال[4]. وما الرازي سوى نموذج ومثال، وذلك أنّ عددًا كبيرًا من الفلاسفة والمتكلّمين مالوا إلى هذه النظريّة وأيّدوا نظريّة الاشتراك

---

(1) المصدر نفسه، ص243.

(2) أبو نصر الفارابي، **السياسة المدنية**، ص50-51. وسوف تأتي الإشارة إلى عبارة أخرى للفارابي تفيد المعنى المشار إليه عينه.

(3) انظر كمثال: الفخر الرازي، **البراهين في علم الكلام**، ج1، ص83؛ الرازي نفسه، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، ج1، ص290-294. ولكنّه مع ذلك رفض فكرة الاشتراك المعنويّ في أحد كتبه. (انظر: الرازي نفسه، **المحصل**، ص47).

(4) الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج1، ص18.

المعنويّ، مع تبنّي أنّ الوجود مفهوم مشكّك، لا ينطبق على الواجب والممكن بنحوٍ واحدٍ[1].

وعلى الرغم من أنّ محور النقاش كان وما زال هو الوجود، والسؤال كان عن كيفية الاشتراك فيه بين الواجب والممكن، ولكن يمكن تعميم هذا النقاش إلى كلّ صفة من الصفات المشتركة بين الله والإنسان[2]؛ وفي هذا السياق يكتب الفارابي:

«إذا قلنا إنّه (تعالى) موجودٌ، علمنا مع ذلك أنّ وجودَه لا كوجود سائر ما هو دونه. وإذا قلنا إنّه حيٌّ، علمنا أنه حيٌّ بمعنى أشرف ممّا نعلمه من الحي الذي هو دونه. وكذلك الأمر في سائرها»[3].

ويقول ملّا هادي السبزواري (1212-1289 ق) في رسالة مستقلّة خصّصها لمعالجة هذا الموضوع:

«والحقّ أنّ «الوجود» مشتركٌ معنويٌّ وأمر تشكيكيٌّ، وعلى الرغم من وحدة معناه فإنّه يصدق على مصاديقه مع الاختلاف كمالًا ونقصًا، ومع التقدّم والتأخّر، والشدّة والضعف. ولا يخفى أنّه ليس من لوزام هذا الكلام أنّ حقيقة وجود الواجب تعالى وحقيقة الوجود الإمكانيّ واحدةٌ؛ وذلك لأنّ الاشتراك بين الطرفين ما هو إلا في حدود الاشتراك في المفهوم الذي يُحمل عليهما. وعلى هذا القياس، عندما يُقال عن شخصٍ عالم، يكون المراد هو من انكشف له شيء، والقادر هو الشخص الذي يختار أمرًا تبعًا

---

(1) انظر: القاضي عضد الإيجي، **المواقف**، ص46 و51؛ شريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ج2، ص113 و161؛ الفاضل المقداد السيوري، **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، ص38-39؛ ملّا صدرا، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج1، ص35.

(2) لكانط الفيلسوف الألماني في نقده الموجّه إلى برهان أنسلم الوجودي، كلام لا يمكن بناءً عليه عدّ الوجود صفةً من الصفات. للمزيد حول هذه النظريّة، انظر: مهدي حائري يزدي، **كاوش هاى عقل نظرى**، ص106-115؛ عبد الله جوادي آملي، **تبيين براهين اثبات خدا**، ص202-206.

(3) أبو نصر الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، ص106؛ انظر أيضًا: ملّا صدرا، **المبدأ والمعاد**، ج1، ص249-250.

لقدرته وعلمه. وعندما نستخدم هذه الكلمات لنصف الله بها نقصد هذه المعاني عينها؛ على الرغم من أنّ الانكشاف بالنسبة إليه تعالى كوجوده لا حدّ له من حيث الشدّة والدوام والمقدار وما سوى ذلك من الحدود التي تحاصر علمنا، وبالتالي لا يُقاس علمنا إلى علمه فنحن ظلّ وفيء ولسنا أصلًا ولا شيئًا»[1](*).

---

(1) «اشتراک وجود وصفات الهيه بين حق وخلق»، في: مجموعه رسائل فيلسوف كبير حاج ملّا هادی سبزواری، ص675-677 (بتصرّف كبير).

(*) مساحة للتفكير والتأمّل

الاشتراك اللفظي أم المعنويّ؟

يقول ملاّ محسن الفيض الكاشاني (المتوفّى 1091 ق) في الصفات المشتركة بين الله والإنسان:

«كلّ ما يطلق عليه (سبحانه) وعلى غيره، فإنما يطلق عليهما بمعنيين مختلفين ليسا في درجة واحدة؛ حتّى أنّ الوجود الذي هو أعمّ الأشياء اشتراكًا، لا يشمله وغيرَه على نهجٍ واحد؛ بل كل ما سواه وجوداتُها ظلالٌ وأشباح محاكية لوجوده سبحانه. وهكذا في ساير صفاته كالعلم والقدرة والإرادة... إلخ؛ بل الحق أنّه كما لا يجوز لغيره سبحانه الإحاطةُ بمعرفة كنه ذاته تعالى، فكذلك لا يجوز له الإحاطةُ بمعرفة كنه صفاته عزّ وجلّ. وكلّ ما وصَفه به العقلاءُ فإنما هو على قدر أَفهامهم وبحسب وُسعهم؛ فإنهم إنّما يصفونه بالصفات التي أَلِفوها وشاهدوها في أنفسهم، مع سلب النقايص الناشئة من انتسابها إليهم بنوعٍ من المقايسة (كلمة «مقايسة» عند الفيض الكاشاني هنا تعادل في المعنى كلمة «**analogia**» في اللغة اللاتينية؛ وقد استفاد من هذه الكلمة القدّيس توما الأكويني، كما سوف نشير لاحقًا تحت عنوان الإسناد التشبيهي).... فتوصيفُهم إيّاه سبحانه إنّما هو على قدرهم لا على قدره». (محسن الفيض الكاشاني، **علم اليقين في أصول الدين**، ج1، ص72-73، المقصد الأول، الباب الرابع، فصل 20).

هل ترى إمكان وضع صاحب هذا الكلام في خانة المدافعين عن نظريّة الاشتراك اللفظي في صفات الله؟ وما هو رأيك في أنّ بعض النقاشات التي تُذكر في هذا المجال هي من باب النزاع اللفظيّ بين طرفين يعانيان مشكلة التفاهم في ما بينهما؟

3- الإسناد التشبيهي (analogical predication)

طوّر توما الأكويني (1225-1274م) نظريّة في صفات الله يمكن تسميتها بنظريّة «التشبيه» (النسبة)[1]. وهو يرى أنّ التشبيه هو الخيار المتوسّط بين خياري الاشتراك المعنويّ والاشتراك اللفظي في شرح صفات الله وتفسير كيفيّة اتّصافه تعالى بها[2]. يقول الأكويني في التعبير عن تصوّره هذا: متى قيل اسم الحكيم على الإنسان فإنّنا ندلّ به على كمالٍ متميّزٍ عن ماهيّة الإنسان وقوّته ووجوده وكلّ ما يشبه ذلك. أما متى أطلقناه على الله فلا نقصد به الدلالة على شيءٍ متميّزٍ عن ذاته أو قوّته أو وجوده[3]. هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى لا يمكن عدّ الصفات المشتركة التي تُطلق على الله والمخلوقات مختلفةً كمال الاختلاف بين الله والمخلوقات، بأن يكون الاشتراك بينها اشتراكًا في اللفظ فقط؛ وذلك لأنّه وبحسب الأكويني لا شكّ في وجود الاشتراك والتشابه بين ومخلوقاته[4]. وعليه ولأجل تحقيق الهدفين أي الابتعاد عن التمايز الكامل وفي الوقت عينه عن الحكم بالاتّحاد في الصفات لا بدّ من اختيار طريقٍ ثالثٍ هو التشبيه.

وقد شهدت السنوات الأخيرة من البحث اللاهوتيّ جهدًا كبيرًا لتفسير هذه النظريّة وتوضيحها. ومن هذه الجهود ما يقوله أحد فلاسفة الدين

---

(1) للمزيد عن تاريخ هذه النظريّة، انظر:

G. P. Klubertanz, «**Analogy**», in: **New Catholic Encyclopedia**, V. 1, p. 461; Robert L. Calhoun, «**The Place of Language in Religion**», p. 303-304.

(2) «Such words apply to God and creatures neither univocally nor equivocally, but by what I call analogy (or proportion)». (Thomas Aquinas, **Summa Theologica**, p. 32 (13, 5); idem, **Summa Contra Gentiles**, V. 1, p. 147, chapter 34).

(3) Idem, **Summa Theologica**, p. 31 (13, 5).

وقد اقتبسنا النص من الترجمة العربية: توما الأكويني، **الخلاصة اللاهوتية**، ترجمها عن اللاتينيّة: الخوري بولس عوّاد، المطبعة الأدبيّة، بيروت، 1881، ج1، ص156.

(4) Thomas Aquinas, **Summa Contra Gentiles**, V. 1, p. 146 (chapter 33).

وهو أنّ الإنسان في مسيرة تعرّفه إلى الآخرين سواء أكانوا أعلى منه مرتبةً أم أدنى، يستفيد من منهج التشبيه والمقارنة التي تأخذ شكلين أحدهما صعوديٌّ والآخر نزوليٌّ. في التشبيه النزوليّ، تُنسب صفة من صفات الإنسان إلى موجود أدنى منه رتبةً، كصفة الوفاء عندما تُنسب إلى الكلب، على الرغم من أنّ مجموعة من العناصر تتوفّر في وفاء الإنسان تجعله أرقى من وفاء الكلب ومن هذه العناصر: الهدف، والاختيار الواعي. وفي التشبيه الصعوديّ يعدّ الإنسان صفاته التي يتّصف بها قبسًا من كمالاتٍ أعلى بل غير متناهية يتّصف بها موجودٌ أرقى، ومن هذا الطريق يخطو الإنسان خطوة في مسيرة التعرّف إليه[1].

التشبيه الإسنادي والتناسبيّ

يستخدم الأكويني لتوضيح نظريّة التشبيه صفة «الصحيح» كمثال، فيقول إنّ هذه الصفة يوصف بها الجسم الخالي من المرض أحيانًا، ويوصف بها الطعام بما هو سبب للصحّة ويُوصف بها وجه الإنسان بما هو دليل على صحّة الجسم[2]. ونكتشف من هذا المثال من أمثلة الاستخدام التشبيهيّ أنّ أحد معاني هذه الكلمة وهو المعنى الأوّل لكلمة «صحيح» هو الأصل المولّد للمعاني اللاحقة. ولكن وعلى الرغم من هذا المثال فإنّه لا ينبغي الظنّ بأنّ صفتي العلم والحكمة تُطلقان عليه باعتباره منشأً للعلم والحكمة على حدّ اتّصاف الطعام بأنّه صحيح على الرغم من عدم وجود صفة الصحّة فيه؛ وذلك أنّ جميع الكمالات موجودة فيه بدرجةٍ أعلى وأشرف، وهو المنشأ لجميع الكمالات الموجودة في مخلوقاته[3]. وهذا

---

(1) John H. Hick, **Philosophy of Religion**, p. 83-84.

(2) Thomas Aquinas, **Summa Theologica**, p. 32 (13, 5), & p. 46 (16, 6); idem, **Summa Contra Gentiles**, V. 1, p. 147 (chapter 34).

(3) Ibid, p. 32 (13, 6).

الكلام يفضي بنا إلى تعقّل معنى جديد للتشبيه يمكن تسميته بـ«التشبيه الإسناديّ» (the analogy of attribution)؛ أي إسناد محمول (مثل الصحّة التي هي أوّلًا صفة للجسم) إلى موضوعٍ ثانويّ (مثل الطعام)، ومبرّر هذا الإسناد هو وجود علاقة للثاني بالأول.

ويمكن استخراج نوع آخر من التشبيه من كلام الأكويني يمكن تسميته بـ«التشبيه التناسبيّ» (the analogy of proportionality)[1]. وعلى ضوء هذا النمط من التشبيه يتّضح أنّ النسبة بين الإنسان وبين الله موازية للنسبة بين صفات الإنسان وصفات الله، فكما إنّ الله أرقى وجودًا ومرتبةً من الإنسان كذلك صفاته أرقى وأشرف من صفات الإنسان بشكلٍ يتناسب مع الذات المتّصفة بهذه الصفات. مثلًا النسبة بين «حكمة الله» و«ذاته غير المتناهية»، كالنسبة بين «حكمة سقراط» و«ذاته المتناهية»[2]:

حكمة سقراط		حكمة الله	(*)
ذات سقراط المتناهية		ذاته غير المتناهية	

(1) Frederick Ferre, «**Analogy in theology**» in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, V. 1, p. 95; E. L. Mascall, «**The Doctrine of Analogy**», in: Abernethy & Langford (eds.), **Philosophy of Religion**, p. 371.

(2) مايكل بترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص258.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

التشبيه الإسناديّ والتناسبيّ: نقد ودراسة

وُجّهت إلى نظريّة التشبيه –بكلا شكليها (الإسناديّ والتناسبيّ)– انتقادات عدّة. ومن ذلك أنّه إذا كان مراد توما الأكويني من (الإسناد التشبيهيّ) أنّ الله يوصف بالعلم والحكمة بسبب كونه منشأً لهذه الكمالات، فلماذا لا يُوصف بصفاتٍ شتّى غير هاتين الصفتين، مع أنّه منشأٌ لتلك الصفات أيضًا؟

Frederick Ferre, «**Analogy in Theology**», in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, V. 1, p. 96. =

معنى القضايا الدينيّة

تأمّل في القضايا الآتية:

أ - مجموع زوايا المثلث الداخليّة تساوي 180 درجة.

ب - سوف أذهب إلى طهران يوم الأربعاء.

ج - الماء الصافي يغلي عندما تصل درجة حرارته إلى صفر، ويتجمّد على درجة حرارة مئة.

د - يوم الأربعاء مثلث.

ما هو الفرق بين هذه القضايا؟ إذا لم نغيّر معلوماتنا السابقة وأبقينا الكلمات الواردة في هذه القضايا على معناها المتداول، يمكننا القول إنّ القضايا الثلاث الأولى هي قضايا ذات معنى وأمّا القضيّة الرابعة فلا معنى لها. وقضايا الفئة الأولى تنقسم إلى ثلاثة أقسام، هي: «صحيحة بالضرورة»، و«باطلة بالضرورة»، و«محتملة الصحّة والبطلان»؛ وأما القضايا التي لا معنى لها فلا يمكن الحديث عن صحّتها وعدم صحّتها.

تعتقد المدرسة الفلسفيّة التي تُطلِق على نفسها اسم «الوضعية

= وقد أجيب عن هذا الاعتراض. وللاطّلاع على أحد الأجوبة، انظر: دان استيور، **فلسفه زبان دينى**، ص46.) ومن الاعتراضات التي سيقت ضدّ هذه النظرية التوماويّة أنّها في نهاية المطاف لا تفسّر صفات الله كما ينبغي ولا توضح معناها كما تستحقّ؛ وبالتالي تفضي إلى التعطيل؛

Frederick Ferre, «**Analogy in Theology**», in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, V. 1, p. 94-95.

وبعبارة أخرى: بدل أن يكون المجهول في الرسم البيانيّ السابق جزءًا واحدًا، صار عدد المجاهيل اثنين هما: حكمة الله وذاته غير المتناهية. (مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص259).

وبغضّ النظر عن هذه الاعتراضات، هل ترى إمكان إرجاع التشبيه الإسناديّ إلى «الحقيقة والمجاز»، والشبيه التناسبيّ إلى «الاشتراك المعنويّ والتشكيكيّ للصفات»؟

المنطقيّة»، وهي تنتمي إلى تيّار أوسع هو الاتّجاه أو المذهب التجريبيّ، بأنّ القضايا الدينيّة لا معنى لها[1]. وعند هذه المدرسة لا مجال للبحث في صحّة القضايا الدينيّة أو عدم صحّتها. وبحسب هذه المدرسة، معنى[2] أيّ قضيّة مرهونٌ بـ«قابليّتها للتحقّق» (principle of verification) وكلّ ما لا يمكن إخضاعه للتجربة لفحصه ليس له معنى. يقول آلفرد آير (1910- 1989 م) عن مبدإ التحقّق وآثاره:

«إنّ جملةً مّا، يكون لها معنًى عند شخصٍ محدّد، فقط عندما يعرف ذلك الشخص كيف يجعل هذه القضيّة موضوعًا للتحقّق؛ أي بأن يعرف ما هي المشاهدات والظروف التي تدعونا إلى وصف هذه القضيّة بأنّها قضيّة صادقة فنصدّقها أو قضيّة كاذبة فنتركها جانبًا[3]. (وعلى هذا الأساس) لا محلّ عندنا للقضايا التي تتحدّث عن الحقائق الدينية المتعالية؛ وذلك لأنّ الشخص المتديّن والمؤمن بهذه القضايا يعبّر عنها بجُمَلٍ لا مجال للتحقّق منها، وبالتالي لا معنى حقيقيّ محصّل لها»[4](*).

---

(1) الظاهر أنّ المراد الحقيقيّ للوضعيّين هو أنّ القضايا الدينية لا تولّد المعرفة، وهي مجرّد تعبير عن العواطف والمشاعر تجاه ما تدلّ عليه. (انظر:
John H. Hick, **Philosophy of Religion,** p. 101).

(2) تجدر الإشارة إلى أنّ المقصود هو الجمل غير التحليلية، وبعبارة أخرى: الجمل التي لا تكرّر نفسها والبعيدة عن التناقض المنطقيّ. (انظر: ر. و. شبي، «اصل تحقيق پذيري» في: **علم‌شناسي فلسفي**، الترجمة الفارسيّة: عبد الكريم سروش، ص293؛ مير شمس الدين أديب سلطاني، **رساله وين**، ص74).

(3) مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد ديني**، ص261؛ انظر أيضًا: آلفرد جولز آير، **زبان، حقيقت ومنطق**، ص19 (والترجمة الفارسيّة لهذه العبارة غير دقيقة في المرجع الثاني).

(4) آلفرد جولز آير، **زبان، حقيقت ومنطق**، ص164.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

قابلية الإثبات وقابليّة التفنيد

لا يفكّر الوضعيّون بطريقة واحدة في ما يرتبط بمعيار معنى القضايا؛ إذ إنّ =

هذا ويقبل عددٌ من المؤمنين بالأديان معيار الوضعيّة المنطقيّة لمعنويّة القضايا الدينيّة، ويرون أنّ القضايا الدينيّة تتوفّر على هذا المعيار[1]. بينما يرفض آخرون مبدأ «قابليّة التحقّق» ويجادلون في صحّته[2] ويحاولون الكشف عن ما فيه من نواقص ومن ذلك الآتي:

1- إنّ مبدأ التحقّق ينقض نفسه؛ وذلك أنّنا إذا عمّمنا هذا المبدأ وطبّقناه وطالبنا بإخضاع كلّ شيءٍ له فلا يصمد هذا المبدأ نفسه، ويظهر أنّه قضيّة لا معنى لها لأنّ هذا المبدأ لم يخضع للتحقّق في أي تجربةٍ وليس

= بعضهم يصرّ على أنّ المعيار هو قابليّة الإثبات، وآخرين يتبنّون أنّ المعيار هو قابليّة التفنيد (يصرّ أنتوني فلو (1923 م) على معيار التفنيد، وينطلق من مثال «البستانيّ غير المرئيّ» ليدّعي أنّ المؤمنين لا يجدون أيّ شيءٍ صالحًا لتفنيد القضايا التي يؤمنون بها مثل قضيّة أنّ الله رحيم، وهم يضيفون دائمًا قيودًا واحتمالات حتّى تفقد القضايا التي يؤمنون بها معناها. (انظر: مايكل پترسون وآخرين، **عقل واعتقاد ديني**، ص263)). ولتوضيح الفرق بين المعيارين حاول التدقيق في سبل إثبات القضايا الآتية أو تفنيدها:

1- في هذه الغرفة طاولة وأربع كراسي.

2 - في أرقام ما بعد الفاصلة في العدد ط (π = پاي) يوجد ثلاثة أرقام 5 متكرّرة (3.14159265358979323846264338 3).

3- الإيرانيّون كلّهم أذكياء.

4- بدءًا من صباح اليوم صار حجم كلّ موجودات العالم ضعفين.

هل يمكن إثبات القضيّة الأولى أو تفنيدها؟ إذا استمرّينا في الأرقام العشريّة للعدد ط (پاي) إلى عشرة آلاف رقم ولم نعثر على الرقم خمسة متكرّرًا ثلاث مرّات، هل يمكن أن نعدّ القضيّة الثانية باطلة؟ وإلى أيّ مدى ينبغي أن نستمرّ حتّى ننتهي إلى هذه النتيجة؟ ما هو الإجراء التجريبيّ الذي ينبغي أن نُقدِم عليه حتّى نثبت القضيّة الثالثة؟ هل يمكن القول إنّ القضيّة الأولى تقبل الإثبات والتفنيد؛ بينما القضيّتان اللاحقتان تقبلان فقط وعلى الترتيب الإثبات والتفنيد؟ وماذا عن القضيّة الرابعة؟

(1) يدافع جان هيك (1922 م) مثلًا عن فكرة قابليّة التحقّق في الآخرة. للمزيد عن هذا الدفاع، انظر: هادي صادقي، **الهيات وتحقيق پذيرى**؛ مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد ديني**، ص266.

(2) انظر: بهاء الدين خرمشاهي، **پوزيتيويسم منطقى**، ص31-34.

نتيجة من نتائج التجربة[1].

2- لا تفقد الفلسفة والإلهيّات وحدهما معناهما، بناءً على هذه الرؤية؛ بل كثير من العلوم والمعارف تشاركهما في أزمة الخلوّ من المعنى[2]. وذلك لأنّ التجربة نفسها إذا لم تعتمد على الاستدلال العقليّ لا يمكنها أن تثبت لنا قضيّة وحكمًا كلّيًا مثل: «كلّ ماءٍ يغلي عندما تصل درجة حرارته إلى مئة».

3- مهمّة علماء المنطق والألسنيّات هي تحليل الظواهر اللغويّة، ولا يمكنهم في هذا المجال طرح نظريّاتٍ تخالف الوجدان اللغويّ العامّ. فعندما نرجع إلى وجداننا اللغويّ لا نشعر بأنّ معنى القضيّة مرهونٌ لمبدإ التحقّق؛ ومن هنا نرى أنّ غير المؤمنين يشاركون المؤمنين في فهمهم القضايا الدينيّة حتّى لو لم يشاركوهم إيمانهم بها[*].

خلاصة الفصل

- يُبحث تحت عنوان لغة الدين، في أمور وأسئلة من قبيل: «بأيّ لغة يخاطب الله البشر؟» و«كيف يمكننا أن نتحدّث عن الله تعالى؟».
- يتحدّث بعض الكتّاب عن تأثر الوحي وتلوّنه بلون الثقافة التي ينزل فيها،

(1) چارلز تاليافرّو، فلسفه دين در قرن بيستم، ص179.

(2) مايكل پترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني، ص267.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

قصّة ذات معنًى ومبدأ عدم التحقّق

اقرإ القصّة الآتية وفكّر في قابليّتها للإثبات والتفنيد:

«بعض لعب الأطفال تنتظر الأطفال حتّى يناموا، وتفتّش عن وجود كاميرا تراقب فإذا لم تجد ما يراقبها تبدأ بالرقص ولا تترك أيّ دليلٍ يدلّ على أنّها ترقص ليلًا».

هل يخطر في ذهنك معنى هذه القصّة؟ وبأي طريقة تجريبيّة يمكن إثبات صحّة مضمون هذه القصة أو بطلانها؟

وبالتالي يقول هؤلاء ليست العربيّة هي لغة الوحي فقط بل الثقافة العربية هي ثقافته أيضًا.

- تقتضي الحكمة الإلهيّة أن يُخاطب الأنبياء الناس بلغتهم؛ وذلك من أجل تحقيق الأهداف المبتغاة من الدعوة. ويلتزم الأنبياء (ع) بهذه الطريقة شرط أن يدخله ذلك في الباطل ويخرجه من الحقّ.
- يتّفق أكثر العلماء الذين تصدّوا للبحث في لغة الدين بشكلٍ أو بآخر على أنّ النصوص الدينيّة تستخدم التشبيه في تعبيرها عمّا تريد التعبير عنه.

- من الأسئلة التي يدور البحث حولها تحت عنوان لغة الدين، مناقشة كيفيّة الحديث عن صفات الله بلغة الإنسان.
- مال بعض المتكلّمين في الردّ على السؤال المذكور أعلاه إلى ما يُسمّى باللاهوت السلبيّ، وفسّروا كثيرًا من القضايا التي تعبّر عن الصفات الإلهيّة مثل: «الله عالم وقادر» بأنّها تدلّ على نفي الجهل عنه فحسب.
- يرى عددٌ من العلماء المسلمين أنّ الصفات المشتركة بين الله والإنسان هي مشتركات معنويّة؛ والمشترك المعنويّ كما هو معلوم يصدق على مصاديقه بالتواطؤ كما يصدق عليها بالتشكيك.
- تبنّى توما الأكويني نظريّة خاصّة في تفسير صفات الله سُمِّيت بنظرية التشبيه، وقد صُوِّرت هذه النظريّة بطريقتين هما: الإسناديّة والتناسبية.
- ترى الوضعيّة المنطقيّة أنّ القضايا الدينيّة ليس لها معنًى يولّد معرفة. وبحسب هذه المدرسة لا ينبغي البحث في صحّة هذه القضايا أو عدم صحّتها.
- معيار المعنى الذي تعتمده الوضعيّة المنطقيّة يهدم نفسه كما يهدم غيره؛ إذ إنّ كثيرًا من قضايا العلوم لا يمكن إخضاعها لمحكّ التجربة.

أسئلة أجاب عنها الفصل

1- ما هو المعنى الذي تفهمه من مصطلح «اللغة الدينيّة»؟ هل ترى وجود فرقٍ بين تعبيري «اللغة الدينيّة» و«لغة الدين»؟

2- ماذا يقصد أولئك الذين يصرّحون بأنّ ثقافة الإسلام عربيّةٌ وليس فقط لغته؟

3- هل يلتزم الأنبياء بمخاطبة أقوامهم بلغتهم؟ وكيف ذلك؟

4- هل تعني موافقة الإسلام على بعض العادات والتقاليد التي كانت معروفة في الجاهليّة أنّ الإسلام تأثّر بالثقافة الجاهليّة؟ اشرح ذلك.

5- هل تستخدم النصوص الدينيّة أساليب التعبير الأدبي وفنون الاستعارة والمجاز وما شابهها؟ اشرح رؤية ابن قتيبة في هذا المجال.

6- هل يعني بالضرورة اعتماد التشبيه والرمز في القصّة أنها مخترعة لا حقيقة لها؟ اشرح ذلك.

7- بماذا يبرّر العلماء المسيحيّون استخدام النصوص الدينيّة للغة الرمزيّة للتعبير عن مقاصدها؟

8- ما هي الحدود التي تحاصر اللغة البشريّة في التعبير عن صفات الله تعالى؟

9- بيّن وجهة نظر القاضي سعيد القمي في مجال تفسير الصفات الإلهيّة؟

10- ما هي حقيقة الخلاف بين العلماء المسلمين في مسألة الاشتراك اللفظي والمعنويّ لمفهوم «الوجود»، وكيف ينعكس ذلك على البحث في الصفات الإلهيّة؟

11- اشرح المراد من الإسناد التشبيهي، بالاستفادة من مصطلحي: التشبيه الصعودي والنزوليّ.

12- ما هو التشبيه الإسنادي؟ وما العلاقة بين هذا التعبير وبين مفهومي الحقيقة والمجاز؟

13- ما التشبيه التناسبيّ؟ بيّن وجهة نظرك في هذا المجال.

14- كيف يطبّق الوضعيّون المنطقيّون مبدأ إمكان التحقّق، لإثبات أنّ القضايا هي قضايا غير ذات معنى؟

15- اشرح الاختلاف بين معياري قابلية الإثبات وقابلية التفنيد، مع الاستعانة بالأمثلة لبيان الفرق بينهما.

16- ادرس وبيّن معيار المعنى الذي تعتمده المدرسة الوضعيّة المنطقيّة.

مقترحات بحثيّة

- اكتب مقالةً مختصرة تناقش فيها أحد الموضوعات الآتية: نظريّة بريث وايت في وظيفة القضايا الدينيّة؛ نظرة بول تليخ إلى الرمز في اللغة الدينيّة؛ الدين والألعاب اللغويّة؛ التمييز بين لغة العلم ولغة الدين من أجل حلّ التعارض بينهما.

الفصل الثامن

العقل والوحي[1]

إنّ لِلّه على الناس حجّتَين: حجّةً ظاهرةً وحجّةً باطنةً؛ فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة (ع) وأما الباطنة فالعقول[2].

من الأسئلة التي شغلت العقل البشريّ على الدوام وما لبث أن أخذت في العصر الحاضر أشكالًا جديدةً، السؤال عن العلاقة بين العقل والدين، والعلاقة بين المعارف البشريّة والمعارف الدينيّة. هل يمكن التوفيق بين العقل والإيمان بالدين، أم أنّ الاعتراف بأحدهما يقضي بالضرورة التضحية بالآخر فداءً لـه[3]؟ ومهما يكن من أمرٍ فلا شكّ في وجود تعارض أوّليٍّ بين الدين والعقل، الأمر الذي دعا إلى ظهور تيّارات أو أشخاص مؤمنين معادين للعقل، وعقلانيّين معادين للدين.

وقد شهد تاريخ الفكر الإنسانيّ، صراعًا طويلًا بين العقل والوحي، أخذ أشكاله من المعارف البشريّة التي كانت رائجةً في فترة زمنيّةٍ بعينها

(1) أكثر مطالب هذا الفصل مقتبسة من كتابين للمؤلّف بالتعاون مع أحمد حسين شريفي.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج1، ص60، كتاب العقل والجهل، ح 12.

(3) يقول جلال الدين الروميّ في هذا المجال: «عقل قربان كن به پيشِ مصطفى - حسبي الله گو كه الله‌ام كفى» (جلال الدين الروميّ (مولوي)، مثنوى معنوى، الباب الرابع، البيت 1408). (ضحِّ بالعقل على أعتاب المصطفى- وقل حسبي الله وكفى).

عبر التاريخ، وأقدم أشكال هذا الصراع هو التعارض بين «الفلسفة والدين». وقد عُدّت المقولات الفلسفيّة بوصفها مجموعةً منظّمةً من الأفكار البشريّة خصمًا للدين وتعاليمه، ما دفع عددًا من المؤمنين بالدين إلى التشمير عن سواعد الجدّ لإبعاد خطر الفلسفة عن ساحة الدين. وقد توسّعت دائرة الخوف من الفلسفة لتشمل علمي «المنطق» و«الكلام». وليس من النادر أن نرى كتبًا ورسائل دوّنها أصحابها بهدف محاربة هذين العلمين انطلاقًا من دوافع دينيّة(*).

والوجه الجديد والمعاصر للتعارض بين العقل والوحي، هو ما يُسمّى في هذا العصر بالتعارض بين العلم والدين؛ وذلك بدعوى أنّ بعض معطيات العلوم التجريبيّة معارضةٌ لبعض معارف الوحي والتعاليم التي أتت بها الأديان؛ الأمر الذي حرّض بعض أنصار العلم على محاربة الدين. وما أسهم في تشديد أوار المعركة بين الطرفين، أنّ الكنيسة في القرون الوسطى تبنّت كثيرًا من المعارف البشريّة وعدّتها جزءًا من الدين، ولم تقبل من العلماء المعاصرين لتلك الفترة نتيجة علميّة مخالفة لما تتبنّاه، وقد نتج عن

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

معارضة المنطق الأرسطي!

لقد حذّر ابن تيمية (661–728 ق) المؤمنين من اتّباع منطق اليونان في كتابه المعنون بـ: **نصيحة أهل الإيمان في الرّدّ على منطق اليونان**. وقد تابعه على هذا الدرب تلميذه ابن القيّم (691–751 ق) الذي يقول في التحذير من المنطق شعرًا:

واعجبًا لمنطق اليونان ... كم فيه من إفكٍ ومن بهتان
مخبط لجيّد الأذهان ... ومفسدٍ لفطرة الإنسان
مضطرب الأصول والمباني ... على شفا هارٍ بناه الباني

(ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السّعادة، ص189)

ما هي برأيك الأسباب التي دعت بعض العلماء إلى محاربة المنطق، على الرغم من أنّه علمٌ آليٌ ليس فيه مضمون يمكن أن يعارض الدين؟

معارك القرون الوسطى تلك، نهضة علميّة وتيّارات فكريّة مؤيّدة للعقل تكاد تصل إلى درجة تأليهه:

أيّتها الطبيعة! يا آمرة الوجود كلّه. وأيّها العقل والفضيلة والحقيقة يا أكرم من ترعرع في أحضان الطبيعة، كونوا آلهتنا إلى الأبد[1].

وهذا التأييد الجافّ والمتطرّف للعقل، أثار بدوره ردّة فعلٍ طبيعيّةٍ عند عددٍ من الأشخاص الذين بدأوا بالبحث عن القلب ودوره المنسيّ، وذمّوا العقل وعدّوه العنصر الفضوليّ الذي لا يتقن إلا إفساد الجمال وتقبيح المحاسن: «هذا العقل الفضوليّ البعيد عن التدبير، يعمد إلى جميل فيقبّحه ويشوّه شكله، ويفقأ العين ليزيّن بدمائها الحاجب الذي يعلوها»[2].

وقفة اصطلاحيّة

ثمّة ثنائيّات عدّة مثل: «العقل والوحي»، و«العقل والنقل»، و«العقل والدين»، و«الإيمان والتفكير»، و«الدين والفلسفة»، و«العلم والدين»، ويستخدم بعضها أحيانًا محلّ الأخرى، والسؤال هو: هل لهذه الثنائيّات معنى مشترك، أم أنّ بينها تفاوتًا واختلافًا في المعنى؟ ولا يمكن الجواب الدقيق عن هذا السؤال قبل مناقشة بعضها واكتشاف معناها.

1- العقل والوحي

تُستخدم كلمة عقل في الفلسفة وفي غيرها من العلوم في معانٍ عدّة، وأكثر هذه المعاني رواجًا هو القوّة التي يستطيع بها الإنسان التمييز بين الحسن والقبيح، وبها يعرف الفرق بين الحفرة والبئر. وقد ذكر صدر المتألهين الشيرازي (979-1050 ق) ستّة معانٍ لهذه الكلمة، وهي مشترك

---

(1) إيان باربور، علم ودين، ص77.

(2) المصدر نفسه، ص83-84.

لفظيّ بين المعاني التي تُستعمل فيها[1]. وإذا أضفنا المعاني التي تدلّ عليها كلمة عقل في الثقافة الغربية[2]، سوف تزداد المعاني الاصطلاحيّة لهذه المفردة(*).

ثمّة سبلٌ عدّة مفتوحة في وجه الإنسان لاكتساب المعرفة والوعي، بعضها سبلٌ عامّة يمكن لكثير من الناس ارتيادها والاستفادة منها؛ وأما الأديان الوحيانيّة فإنّها تتحدّث عن سبيلٍ واحدٍ هو الوحي وهو مفتوحٌ في وجه عددٍ محدودٍ جدًّا من الناس، هم الأنبياء وغيرهم من بني البشر يرتوون من هذا المعين بواسطة الأنبياء الذين يباشرون الوحي ويباشرهم. وكلمة عقل في الأبحاث الكلاميّة الجديدة، يُقصد بها أحيانًا جميع المعارف التي

---

(1) ملّا صدرا، **شرح أصول الكافي**، ج1، ص222–227؛ انظر أيضًا: محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج1، ص101–102.

(2) انظر: پل فولكيه، **فلسفه عمومى يا مابعد الطبيعه**، ص79–82.

(*) **أضف إلى معارفك**

العقلانيّة الآليّة/النفعيّة

مصطلح العقلانية الآليّة أو النفعيّة من المصطلحات الرائجة في النقاشات الفكريّة المعاصرة وخاصّة في علم الاجتماع، والمعنى المقصود من هذا المصطلح هو اختيار أفضل الوسائل لتحقيق الأهداف والغايات. (انظر: حسن رحيم پور ازغدي، **عقلانيت**، ص63؛ ماكس وبر وآخرين، **عقلانيت وآزادى**، ص146؛ حسين علي نوذري، **بازخوانى هابرماس**، ص181). وقد واجه هذا التفسير للعقلانيّة وهو التفسير المقتبس من أفكار ماكس فيبر (1864–1920م) اعتراضات عددٍ من المفكّرين وعلماء الاجتماع.

(See: Jurgen Habermas, **The Theory of Communicative Action**, V. 1, p. 366-399).

وعلى أيّ حالٍ لا يخفى أنّ هذا التوجّه ذو بعدٍ ذرائعيّ؛ (انظر: ماكس وبر، **دين، قدرت، جامعه**، ص332.) بينما نحن في مجال دراسة العلاقة بين العقل والوحي، ندرس مدى قدرة العقل على إبداء الرأي في مجال الدين.

يكتسبها الإنسان من السبل العامّة[1]؛ والمراد من الوحي هو ذلك القسم من المعارف التي لا تُتاح إلّا للخاصّة من الناس وهم المسمَّون بالأنبياء.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كلمة عقل تُستعمل أحيانًا للدلالة على القوّة التي هي منشأ أو مصدر جميع الإدراكات والمعارف التي يتوفّر عليها الإنسان؛ وأحيانًا تُستعمل هذه الكلمة (وخاصّةً في اللغة العربيّة) في المعنى المصدريّ للدلالة على حدث التعقّل والتفكير؛ كما إنّها في بعض الأحيان تُستخدم في معنى اسم المفعول للدلالة على ناتج التعقّل والتفكير؛ أي على المعارف التي انتهى إليها الإنسان بعد تفكيره وتعقّله[2].

2- العقل والدين

تركيب «العقل والدين» وما يعادله مثل: (reason and religion) عبارة يمكن استخدامها بدل عبارة العقل والوحي المذكورة أعلاه. وقد استُخدم هذا التعبير كثيرًا في نصوص مفكّرين من الشرق والغرب، ولم يُخف عددٌ من المفكّرين انزعاجه من استخدام هذا التعبير؛ بحجّة أنّ استخدامه يتضمّن افتراض التعارض والتغاير بين الطرفين وفتح جبهة العقل

---

(1) على الرغم من أنّ استخدام كلمة عقل في هذه المعاني على تنوّعها قد يبدو غير مأنوس، فإنّه متداولٌ ورائج في كتابات علماء الشرق والغرب. ومن ذلك مثلًا ابن طفيل (المتوفّى 581 ق) الذي يتحدّث في قصّته المشهورة حيّ بن يقظان عن نيل حيّ بطل القصّة المعرفة بالمبدإ والمعاد من طريق الاستدلال والبرهان، ثمّ بعد ذلك علم بهما بالشهود والكشف العرفانيّ، وهو بهذا المثال يريد أن يبيّن لقرّائه أنّ تعاليم الأنبياء مطابقةٌ لتعاليم الفلاسفة، ويعبّر عن ذلك بقوله: «فانفتَح بصرُ قلبه وانقدحت نار خطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول». (ابن طفيل، زنله بيدار (حيّ بن يقظان)، ص93؛ وتجدر الإشارة إلى النصّ المنقول أعلاه منقول حرفيًّا عن الأصل العربي ولم نحل عليه لعدم توفّر نسخة رسميّة بين أيدينا (المترجم)). ولا ينبغي أن يغيب عن الذهن أنّ كثيرًا من الكلمات تُستعمل في بعض الأحيان كمتقابلات؛ ولكنّها في بعض الأحيان تُستعمل بطريقةٍ تشمل إحداها مقابلها.

(2) انظر: ملّا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص419؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص89.

في مقابل جبهة الدين:

ليس العقل مقابلًا ولا قسيمًا للدين ليُقال: «المطلب الفلانيّ عقليٌّ أم دينيٌّ، أو عقليٌّ أم شرعيٌّ؟»؛ بل العقل في مقابل النقل وقسيم له، وكلاهما من مصادر استنباط الدين والشرع[1].

3- الدين والفلسفة

تقدّمت الإشارة إلى أنّ «العلاقة بين العقل والوحي» تجلّت في بدايات التفكير الفلسفيّ البشريّ، في قالب «العلاقة بين الفلسفة والدين». وقد رأى عدد من المؤمنين بالأديان أنّ تعاليم الفلاسفة مغايرة لتعاليم الأنبياء؛ وفي المقابل رأى عددٌ من الفلاسفة عدم وجود تنافٍ بين الطرفين وبذلوا جهودًا حثيثةً لإثبات الانسجام بين تعاليم الوحي وتعاليم الفلسفة. ومن هؤلاء يمكن الإشارة إلى يعقوب بن إسحاق الكنْدي (حوالى 185-250 ق) الذي يُعدّ أوّل فيلسوف مسلم، فقد حاول هذا الفيلسوف المؤسّس للفلسفة الإسلاميّة إثبات أنّ ما أتى به رسول الله (ص) عن الله موافقٌ ومنسجمٌ كمال الانسجام مع معطيات العقل ومطابقٌ لمعاييره: «ولَعمري إنّ قولَ الصادق محمد (صلوات الله عليه) وما أدّى عن الله (جلّ وعزّ) لموجودٌ جميعًا بالمقاييس العقلية»[2]. ومن هؤلاء أيضًا ابن رشد (520-595 ق) الذي يرى رأي الكندي ويعتقد أنّ البرهان لا يمكن أن ينتهي إلى نتيجة مخالفة لشريعة الوحي ورسالة السماء؛ وذلك لأنّ الحقّ لا يُعارض الحقّ أبدًا: «فإنّا معاشر المسلمين نعلم على القطع أنّه لا يؤدّي النظرُ البرهاني إلى مخالفة ما ورَد به الشرع؛ فإنّ الحقّ لا يضادّ الحق بل يوافقه

(1) عبد الله جوادي آملي، فلسفه حقوق بشر، ص40.

(2) «الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ». (في: محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندي: فلسفته (مختارات)، ص174).

ويشهد له»[1]. وعلى الخطّ نفسه سار صدر المتألهين الشيرازي؛ إذ يرى أنّ أحكام الشريعة الحقّة الإلهيّة لا يمكن أن تعارض المعارف العقليّة اليقينيّة. وعلى حدّ تعبيره «حاشا الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامُها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية وتبًّا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنّة»[2]. وعلى الرغم من هذا كلّه لم تهدإ الحرب بين الفلاسفة ومعارضيهم، وإن كانت تشتدّ هذه الحرب أحيانًا وتعنف في مراحل تاريخيّة بعينها وتخفّ وطأتها في أحيانٍ أخرى(*).

وقد طُرِحت في الغرب أيضًا مسألة العلاقة بين الفلسفة الأرسطيّة والإيمان المسيحيّ، وانقسم الباحثون في هذا الأمر إلى قسمين، بين من رأى التعارض بينهما ومن رأى أنّ بينهما انسجامًا أو على الأقلّ لم يظهر له

---

(1) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص35.

(2) ملّا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص303.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

المولِد غير الدينيّ للفلسفة

يستند عددٌ من معارضي الفلسفة باسم الدين إلى المنشإ غير الديني لهذا العلم، ويرون أنّ هذه النشأة مبرّرٌ من المبرّرات التي يمكن الركون إليها لإثبات بطلان الفلسفة والهجوم عليها؛ يقول الشيخ البهائي (953-1030ق) في مقام ترجيح طريق القلب على طريق العقل:

«ليس العلم سوى علم العشق- وما سواه تلبيس إبليس الشقيّ؛ ليس العلم غير التفسير والحديث - وما سواه تلبيس إبليس الخبيث؛ تعرّف إلى حكمة اليونان - ولا تنس التعرف إلى حكمة أهل الإيمان؛ الشريف هو شريف الدنيا والدين - وقيل سؤر المؤمن شفاء أيّها الحزين؛ وأي نبيٍّ من الأنبياء قال - شفاءٌ هو سؤر أرسطاليس وأبي علي؛ اذهب وشرّح صدرك مئة مرة- كي تخرج منه الشوائب والأكدار». (الشيخ البهائي، كلّيات اشعار فارسى وموش وگربه، ص18-19).

هل ترى أنّ مصدر العلم ومسقط رأسه يمكن أن يكون معيارًا للحكم عليه بالصحّة أو البطلان؟

وجود التعارض بينهما. وشهدت القرون الوسطى محاولات شتّى للتوفيق بين الدين والفلسفة وتحقيق المصالحة بينهما، ومن روّاد هذه المحاولات توما الأكويني (1225-1274م)؛ ولكنّ هذه المحاولات أثارت حنق بعض المؤمنين ورأوا فيها ابتداعًا وضلالا[1].

وعلى أيّ حالٍ، إذا كان المقصود من الفلسفة مطلق المعارف العقليّة (في مقابل المعارف المستقاة من الوحي)، فسوف يكون البحث عنها مساويًا للبحث عن العلاقة بين الدين والعقل، ولن تكون عبارة العلاقة بين الدين والفلسفة إلا تعبيرًا آخر عن رديفها المشار إليه. ويُفهم من أدلّة بعض معارضي الفلسفة، أنّ المعارف الوحيانيّة يجب أن تصان ليس عن الفلسفة فحسب، بل عن كلّ ما يدنّس طهرها من المعارف البشريّة؛ وهذا ما يعبّر عنه موقف بعض آباء الكنيسة في تعليله لرفضه الفلسفة:

«كان يعتقد هؤلاء أنّ التعقّل والبحث الفلسفي، ولو لمدّة قصيرة من الزمان سوف يمنح الكنيسة جاهًا وجلالًا، ولكن بعد ذلك من الممكن أن يفلت هؤلاء من عقالهم، ويضلّوا المؤمنين ويخرجوهم من جادّة الإيمان، ويضعفوا المسيحيّة ويتركوها وحيدةً في عالم ملؤه الكفر والإثم»[2].

4- العلم والدين

العلاقة بين العلم والدين ورسم حدود كلٍّ منهما من المباحث الأساسيّة في علم فلسفة الدين كما في علم الكلام الجديد. وقد بدأ تطوّر العلوم يفتح في وجه الإنسان المعاصر آفاقًا جديدةً ويكشف عن عددٍ من المعارف التي لا تبدو لأوّل وهلةٍ موافقةً للتعاليم الدينيّة. وينبغي الالتفات إلى أنّه إذا كان المراد من «العلم» هو العلم التجريبيّ (science)، فسوف

---

(1) كالين براون، فلسفه وايمان مسيحى، ص25.

(2) ويل دورانت، تاريخ تمدّن، ج4، ص1292.

يكون البحث عن «العلم والدين» جزءًا من مبحث «العقل والوحي»؛ وذلك لأنّ المقصود من العقل في هذا العنوان هو جميع المعارف التي ينالها الإنسان بجهده البشريّ سواء نالها بالتجربة أم بالبرهان العقليّ أم بغيره من الوسائل التي يستخدمها العقل الإنسانيّ للوصول إلى المعرفة. وأما إذا كان المقصود من العلم هو مطلق المعرفة المتاحة للإنسان[1] وذلك بقرينة التقابل المفترض مع الدين فسوف لن يكون البحث عن العلم والدين جزءًا من مبحث العقل والوحي، بل سوف يكون هو عينه وتعبيرًا آخر عنه.

تعدّد المقاربات لمسألة «العقل والوحي»

ربّما لا يكاد المرء يعثر على إنسان يرى أنّ العقل قاصرٌ كلّ القصور عن فهم معارف الوحي وتقويمها، مع اشتراطه الدخول إلى وادي الإيمان بخلع نعلي التفكّر العقليّ قبل أن تدوس قدماه تلك الفيافي. ويكشف التأمّل في كلام أشدّ المعارضين لاستعمال العقل في فكّ رموز المعارف الوحيانيّة، عن أنّ هدفهم هو التخفيف من غلواء الاعتماد على العقل في ميدان الدين، وليس أيّ عقل بل نوعًا خاصًّا من العقل دون غيره[2]. خذ مثلًا القدّيس بولس (حوالي 3-62م) الذي يعدّ من آباء الكنيسة المسيحيّة ومن المعارضين للعقل في التقليد المسيحيّ، ولكنّك عندما تدقّق في كلامه تكتشف أنّه يهاجم العقل المشوب بالأهواء النفسيّة دون غيره[3]. وفي العالم الإسلاميّ أيضًا نجد أنّ الأخباريّين يتحفّظون على دخول العقل على خطّ البحث الدينيّ؛ ولكنّهم في الوقت عينه يؤكّدون حجّيّة «العقل الفطريّ» ويعترفون بمشروعيّة الرجوع إليه في ما يرتبط ببعض القضايا التي له فيها

(1) See: W. Owen Chadwick, «Religion and Science...», in: **Dictionary of the History of Ideas**, p. 106.

(2) انظر: ميتالينوس، «عقل ووحى از ديدگاه مسيحيت ارتدكس: در گفتوگو با پدر ميتالينوس»، ص195-200.

(3) Michael Peterson, et al., **Reason and Religious Belief**, p. 33.

رأي وله منها موقفٌ، وذلك على الرغم من أنّهم يعترفون بعدم كثرة من يتحلّى به[1]. ومن جهة أخرى يرى العقلانيّون أنّ كلّ قضيّة يُراد معرفة صحّتها من سقمها، لا بدّ من أن تُقاس بمقياس العقل، وبعضهم يتطرّف فيعدّ القضايا الدينيّة والتعاليم الوحيانيّة معارضةً للعقل. وقد وُلِدت من ثنايا هذه النقاشات والمواقف آراء ونظريّات عدّة نحاول في ما يأتي الإشارة إلى أهمّها.

1- العقلانيّة

«العقلانيّة» اسم واسع يمكن أن يضمّ تحت عباءته أطيافًا وطوائف عدّة من المؤمنين والملحدين. ويُقسّم بعض العلماء الغربيّين العقلانيّة إلى قسمين: متطرّفة ونقديّة، ويمكننا أن نضيف إلى هذين القسمين قسمًا ثالثًا نسمّيه بالعقلانية المعتدلة.

أ- العقلانيّة المتطرّفة (strong rationalism): يُطلق هذا العنوان على التيّارات التي تعتمد المعيار الآتي في تقويم القضايا الاعتقاديّة، وهو: «أنّ صدق القضايا الاعتقاديّة يُعلم من خلال قدرة هذا المعتقد على إقناع جميع العقلاء»[2]. وعلى الرغم من أنّ هذا المعيار قد يحوز على تأييد عددٍ كبيرٍ من مفكّري الشرق والغرب ومدارسهما الفكريّة؛ ولكن رُبِط أكثر ما رُبِطَ بالمطالبة بالدليل والبرهان (evidentialism) الأمر الذي هو السمة الأبرز لعصر التنوير.

لقد جرت عادة الباحثين على تحقيب التاريخ الأوروبيّ إلى حقبٍ

---

(1) «لا ريبَ في أنّ العقل الصحيح الفطريّ حجة مِن حجج الله سبحانه.... وهو موافق للشرع؛ بل هو شرع من داخل.... و[هذا العقل] هو حجة من حجج المِلك العلاّم وإن شذّ وجودُه بين الأنام». (يوسف بن أحمد البحراني، الحدائق الناضرة، ج1، ص131-133).

(2) مايكل پترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني، ص72.

عدّة منها: القديمة، والقرون الوسطى، والعصر الحديث. وهذه الفترة الأخيرة بدروها تنقسم إلى مراحل وفتراتٍ تاريخيّة عدةٍ هي: عصر النهضة (رينسانس = Renaissance)، وعصر الإصلاح (The Age of Reform) وعصر الأنوار أو التنوير (Age of Enlightenment). وعلى الرغم من صعوبة وضع تواريخ دقيقة لبدايات هذه الفترات ونهاياتها إلا أنّه يمكن عدّ القرن الثامن عشر الميلادي عصر الأنوار الأوروبيّ. ومن أهمّ السمات التي طبعت هذا العصر في تاريخ التفكير الأوروبيّ السعي لتخليص العقل من شوائب الخرافات والأساطير؛ ويرى عددٌ من مفكّري هذا العصر أنّ الدين والتديّن أخطر الخرافات التي كانت تعيق العقل البشريّ عن التقدّم والرقيّ[1]؛ وفي هذه الخانة من المفكّرين يُصنّف دينيس ديدرو (Denis Diderot) (1713-1784م) أحد روّاد هذا التيار الذي يقول كاشفًا عن ما يُسمّيه رسالة الطبيعة إلى إنسان العصر الحديث:

«يا عبد الخرافات! لا تبحث عبثًا عن السعادة خارج حدود هذا العالم الذي وضعتُك فيه. تحلّ بالشجاعة وتحرّر من نير الدين، هذا المنافس العنيد الذي لا يعرف حقوقي. وارمِ بعيدًا كلّ الآلهية الذين اغتصبوا سلطتي وصلاحيّاتي وعُد إلى قوانيني... عد من جديد إلى طبيعتك القديمة، إلى إنسانيّتك. عندها سوف تكتشف أنّ طريق حياتك مزروعةٌ بالورود»[2].

ومن السمات التي اتّصف بها عصر الأنوار صفة الارتهان الكامل للدليل والبرهان[3]. والمقصود من هذه الصفة هو التعلّق بمبدإ أنّ الإنسان لا يحقّ له الاعتقاد بشيءٍ ما لم تقم الحجّة الكافية لتأييده وتبريره. والشعار

---

(1) وتجدر الإشارة إلى أنّ مشكلة عددٍ من مفكّري عصر الأنوار كانت مع الكنيسة ورجال الدين أكثر ممّا كانت مع الدين نفسه. ولكن تطوّر هذا الموقف لاحقًا وتحوّل إلى موقفٍ سلبيٍّ من الدين نفسه، ولم تستطع الأجيال اللاحقة التمييز بين الدين ورجاله.

(2) ارنست كاسيرر، فلسفه روشنگری، ص211.

(3) Kelly James Clark, **Return to Reason**, p. 3.

الأساس الذي حمله البرهانيّون أو الدليليّون يمكن اختصاره في عبارة مشهورة لكليفورد (1845-1879 م) الرياضي البريطاني المعروف إذ يقول: «إنّه لمن الخطإ دائمًا، وفي كلّ مكان، ولأيٍّ كان، أن يعتقد المرء بشيء دون أن تتوفّر لديه الأدلّة الكافية لإثباته»[1].

ويهدف كليفورد وأمثاله من خلال التأكيد على العقلانيّة كمعيارٍ لإثبات أيّ قضيّة، يهدفون إلى الغمز من قناة الدين والاعتقادات الدينيّة تلويحًا أو تلميحًا إلى أنّ بعض المعتقدات الدينيّة كوجود الله وغيرها لا تحظى بالأدلّة العقليّة الكافية لإثباتها[*].

ويشرح كليفورد وجهة نظره في مقالة له بعنوان «أخلاق الاعتقاد» يبدأها بقصّة بسيطة عن سفينة ويقول:

«كان مالك السفينة مشغولًا وقلقًا بسبب هشاشة سفينته التي كان يعدّها للانطلاق في رحلةٍ بحريّةٍ، وكان يخشى أن لا تستطيع هذه السفينة تحمّل ضربات الأمواج وصدماتها، وكان يخشى أن يصدق عليه أنّه يقدّم أرواح عددٍ كبير من المسافرين طعمة للموت. وكان يرى أنّ الواجب الأخلاقيّ والعقلانيّ يدعوه إلى التدقيق في السفينة والعمل على إصلاحها إذا اقتضى الأمر ذلك بعد الفحص؛ ولكنّ هذا الأمر سوف يكبّده الكثير من

---

(1) It is wrong always, everywhere, and for any one, to believe anything upon insufficient evidence. (W. K. Clifford, «The Ethics of Belief», in: Rowe & Wainwright (eds.), **Philosophy of Religion**, p. 405).

(*) **أضف إلى معارفك**

راسل ودعواه عجز الأدلّة عن إثبات وجود الله

يُقال: سُئل برتراند راسل (1872-1970م) يومًا: إذا وقفت بعد الموت بين يدي الله وسُئلت: «لماذا لم تؤمن بالله والوحي في حياتك؟» فما هو جوابك يومئذٍ؟ فقال ببرودة كاملة: سوف أجيب: «إلهي! الأدلّة لم تكن كافية، لم تكن كافية!»).

الأموال. وأخيرًا تغلّب على هواجسه وبرّر ترك السفينة على حالتها التي هي عليها، بناءً على اعتقاده بأنّ هذه السفينة طالما مخرت عُباب الأمواج وعانقت الشواطئ مرّات عدّة ورست في الموانئ آمنة وإنّ الله أكرم من أن يسمح للموت والثكل بأن يحلّ ضيفًا ثقيلًا على عشرات العائلات والأسر. وارتاح إلى هذا اليقين واطمأنّ إليه. ولكن بعد مدّة نمِي إليه أنّ سفينته غرقت في مياه المحيط، ثم أجرى المعاملات اللازمة التي تسمح له باستلام بوليصة التأمين وتابع حياته كما اعتاد أن يفعل وكأنّ شيئًا لم يكن»[1].

وبعد إيراده هذه القصّة يشير كليفورد إلى أنّنا وبمقتضى العقل السليم نحكم على مالك السفينة بأنّه مسؤول عن وفاة المسافرين على متنها؛ حتّى لو لم يجرّمه القانون. ويرى كليفورد أنّ الأهمّ من العقيدة هو طريقة بنائها والسبيل الذي اعتمده المعتقِد لتحصيلها؛ وفي المثال المذكور أعلاه نجد أنّ مالك السفينة توصّل إلى ذلك الاعتقاد وغضّ النظر عن ضعف بنية سفينته ليس على أساس الأدلّة والقرائن، بل هو حاول هدم الشكوك التي كانت تساوره بطريقة مصطنعة. بل يرى كليفورد أنّ وصول السفينة إلى شاطئ الأمان وإنزالها ركّابها سالمين عن متنها، لا يرفع المسؤوليّة الأخلاقيّة عن المالك، بل سيبقى ملومًا ومخطئًا؛ وذلك لأنّ «الأمر يرتبط بصحّة منشإ المعتقد، وليس بمضمونه، والمهمّ هو كيف نبني معتقدنا»[2](*).

---

(1) W. K. Clifford, «The Ethics of Belief », in: Rowe & Wainwright (eds.), Philosophy of Religion, p. 400.

(2) Ibid, p. 401.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

نقد العقلانيّة المتطرّفة باللجوء إلى النسبيّة!

يرى بعض الكتّاب أنّ العقلانيّة المتطرّفة مبتلاةٌ بالإشكالات الآتية:

«تحسب العقلانيّة المتطرّفة أنّ عقل الإنسان هو قوّة محايدةٌ بالقياس إلى الرؤى الكونيّة المتعارضة؛ وبالتالي يمكن الاستناد إليه لإثبات ما يُراد إثباته بعيدًا عن =

ب- **العقلانيّة النقديّة** (critical rationalism): يمكن، بحسب العقلانيّة النقديّة «أن تتعرّض جميع النظم الاعتقاديّة للنقد العقلانيّ، بل يجب تعريضها لهذا النوع من النقد، وإخضاعها لتقويم العقل والتفكير العقليّ؛ حتّى لو لم يمكن إثباتها أو إثبات بعض مفرداتها بواسطة الدليل العقليّ»[1]. والمدافعون عن هذه الرؤية يصفون موقفهم بأنّه «نقديٌّ» من جهتين: من جهة تأكيد دور العقل في مجال تقويم المعتقدات الدينيّة -بدل البحث عن الدليل العقليّ القطعيّ لإثباتها-، ومن جهة النقد للرؤية المتفائلة بقدرات العقل[2]. ويرى هؤلاء أنّ «الإثبات للجميع» وهو الشعار الذي رفعته العقلانيّة المتطرّفة، غايةٌ لا تُدرك؛ ولذلك تواضعوا واختاروا لهم هدفًا قريب المنال هو «الإثبات الشخصيّ»[3] وهذا مستوًى أو شكلٌ من أشكال النسبيّة.

هذا ولكنّ الاختلاف مع العقلانيّة المتطرّفة، لا يعني بالضرورة الإذعان لما يُسمّى بـ «العقلانيّة النقديّة». فالمصادر الإسلاميّة الأصيلة تحفل بالكثير من الإشارات والأدلّة التي تبيّن حدود العقل والمنزلقات التي يمكن أن يتورّط فيها، وتحذّر أولي الألباب والعقول من الإفراط والتفريط في الركون إلى العقل أو الاستخفاف بقدراته. الأمر الذي نقترح

= الأحكام المسبقة، وفي حالة تحرّرٍ من الرؤى الكونيّة المتعارضة في ما بينها. ولكن تبيّن للفلاسفة المعاصرين أنّ العقل لا يمكنه أن يتّخذ موقفًا من أيّ شيء دون أن ينطلق من فرضيّة مسبقةٍ يؤسّس عليها موقفه المعرفيّ». (مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد ديني**، ص77- 78).

ما هو تقويمك لهذا النقد؟ هل يمكن عدّ هذا النقد قبولًا بالنسبيّة؟ وأخيرًا ما رأيك بالعقلانيّة المتطرّفة؟

(1) مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد ديني**، ص86.

(2) المصدر نفسه، ص86 -87.

(3) المصدر نفسه، ص88.

تسميته بـ «العقلانيّة المعتدلة».

ج- العقلانيّة المعتدلة: يدعو الله سبحانه في القرآن الكريم الإنسانَ إلى استخدام قدراته العقليّة، بحيث يعدّ الإنسان الذي يدير ظهره للعقل والتعقلّ أضلّ من البهائم[1]. كما يذمّ تعالى في كتابه الهادي، اتّباع الآباء والأجداد دون النظر في ما تركوه من إرث فكريٍّ لمجرّد أنّهم آباء وأجداد[2]. ويحكم عزّ وجلّ في كتابه المجيد على كتابه بأنّه كتابٌ أُنـزِل للتدبّر والاتّعاظ، ولا يُتوقّع مثلُ هذا إلا من أولي الألباب بحسب الاصطلاح القرآنيّ[3]. كما يؤكّد، جلّ وعلا، أنّ البرهان والدليل هما المعيار الذي ينبغي أن تُبنى عليه المواقف من الآخر المختلف، في مقام الاختلاف معه أو في مقام الحوار[4]. وأخيرًا يخبرنا عزّ وجلّ على لسان أهل جهنّم بأنّ أهمّ أسباب التورّط في العقاب الإلهيّ هو إغفال القدرات العقليّة والتفريط فيها: ﴿ وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾[5].

---

(1) ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴾ (سورة الأعراف: الآية 179). يرى عددٌ من علماء المسلمين أنّ كلمة «قلب» التي وردت مرّاتٍ عدّة في القرآن الكريم تعني «العقل». (انظر: الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج15، ص120؛ ج17، ص82؛ ابن الجوزي، **زاد المسير**، ص1344؛ ناصر مكارم الشيرازي وآخرين، **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**، ج1، ص90). وليس هذا التفسير تفسيرًا دينيًّا بل هو تفسير لغويٌّ أيضًا. (انظر: الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، ص477، مادّة صدر؛ محمد مرتضى الزّبيدي، **تاج العروس**، ج1، ص437). وقد ورد هذا التفسير عن الإمام موسى بن جعفر (ع)، في تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ ﴾ (سورة ق: الآية 37). (انظر: محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، ص16).

(2) ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ (سورة البقرة: الآية 170).

(3) ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (سورة ص: الآية 29).

(4) ﴿ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ (سورة البقرة: الآية 111).

(5) سورة الملك: الآية 10.

واتّباعًا منهم للقرآن يعلي أهل البيت (ع) من شأن العقل ومقامه، بل يمكن القول إنّهم حازوا قصب السبق في هذا المجال. وتكفينا الإشارة في هذا المجال إلى هذا الخبر الذي يرويه هشام بن الحكم عن الإمام موسى بن جعفر (ع) إذ يقول:

«يا هشام إنّ لله على الناس حُجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الحجة الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول»[1](*).

وعلى الرغم من هذا التمجيد للعقل في النصوص الإسلاميّة، فإنّنا نلاحظ في الجهة المقابِلة نصوصًا تشير إلى نقائص العقل والحدود التي

---

(1) محمد بن يعقوب كليني، **الكافي**، ج1، ص60، كتاب العقل والجهل، ح 12.

(*) **أضف إلى معارفك**

العقل في السنّة والروايات الإسلامية

في التراث الإسلاميّ الحديثيّ عبارات ملفتة تجاه العقل نذكر بعضًا منها في ما يأتي:
أساس الدين بُني على العقل، وفُرضت الفرائض على العقل، وربّنا يُعرف بالعقل، ويتوسّل إليه بالعقل...(محمد باقر المجلسي، **بحارالأنوار**، ج1، ص94، ح 28).
قوام المرء عقله، ولا دين لمن لا عقل له. (المصدر نفسه، ح 19).
استرشدوا العقل ترشدوا، ولا تعصوه فتندموا. (المصدر نفسه، ص96 (ح 41)).
إنّما يُداقّ الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا. وفي رواية أخرى: إنّ الثواب على قدر العقل... (محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، ص54 و55، ح 7 و8).
نوم العاقل خير من سهر الجاهل، وإفطار العاقل خير من صوم الجاهل. (محمد رضا حكيمي وآخرون، **الحياة**، ج1، ص45).
عقل الرسول والنبيّ إلهيٌّ (المصدر نفسه). ولا عدم أعدم من عدم العقل. (**نهج البلاغة**، الحكمة 54).
وورد أنّ جبرئيل خيّر آدم بين ثلاث هي: العقل والحياء والدين، فاختار آدم العقل، فقال جبرئيل للحياء والدين: انصرفا ودعاه. فقالا: يا جبرئيل إنّا أُمرنا أن نكون مع العقل حيث كان. (محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج1، ص53، كتاب العقل والجهل، ح 2).

تحاصره، ما يدلّ على العقلانيّة المعتدلة التي نوّهنا إليها أعلاه؛ ولعلّ من أفضل ما يفيد ما نرمي إلى بيانه قول الإمام عليٍّ (ع) في مجال معرفة الله وصفاته: «لم يُطلعِ العقولَ على تحديد صفته، ولم يحجُبها عن واجب معرفته»[1].

وعلى ضوء هذه النصوص كلّها فإنّنا نشارك العقلانيّة المتطرّفة موقفها القاضي بأنّ كلّ معتقدٍ يجب أن يُبنى على الدليل ولا يصحّ تبنّي معتقدٍ دون أن تتوفّر له الأدلّة الكافية. وما يفرّقنا عن هذا التيّار هو الحكم على الأدلّة التي يُستند إليها في مجال إثبات وجود الله فربّ دليلٍ نراه كافيًا ولا يرونه كذلك، والأمر عينه يُقال في سائر مفردات العقيدة الدينيّة. وبعبارة أخرى: إنّ اختلافنا مع هذا التيّار هو اختلاف صغرويٌّ وليس اختلافًا كبرويًّا. ولا يخفى أنّ درس الأدلّة التي يعتمدها المؤمنون لإثبات ما يرومون إثباته، والحكم على كلٍّ منها لا يدخل في اختصاص هذه الدراسة. ولكن ما ينبغي تأكيده وبيانه هو المغالطة التي يقع فيها بعض مناهضي الدين ومعارضيه، وهي أنّ كلّ من يستند إلى الأدلّة العقليّة لمواجهة الدين باحثٌ عن الحقيقة ومنزّه عن الغرض في عدائه للدين وموقفه السلبيّ منه. وفي المقابل اتّهامهم كلّ من يسعى إلى استخدام العقل لإثبات مفردة عقديّة دينيّة بأنّه دوغمائي معارض للعقل أو غير عقلانيٍّ بالحدّ الأدنى! أليس هذا الكلام مصادرةً على المطلوب، وانطلاقًا من فرضيّة لم يتصدّ أحدٌ لإثباتها؛ هي فرضيّة التعارض الحتميّ بين العقل والوحي؟ وإذا كان العقلانيّون المتطرّفون يحكمون على أدلّة المؤمنين بأنّها غير عقليّة بحجّة أنّها لا تقنع جميع الناس؛ إذا كان الأمر كذلك ألا يمكن للمؤمنين أن يردّوا بالطريقة نفسها ويقولوا إنّ أدلّتكم غير عقليّة؛ لأنّها لم تقنع جميع الناس؟ بلى إنّ العقل السليم يقضي بأن يُعتمد العقل نفسه دليلًا وحجّة، إلا في الموارد التي يسكت فيها ويحيل على النصّ

(1) نهج البلاغة، الخطبة 49، ص43.

(الوحي) أو غيره من مصادر المعرفة.

2- النزعة الإيمانيّة

بين العلم والدين في الثقافة الإسلامية علاقة وثيقة العرى، وصلت إلى حدٍّ دعا بعض الباحثين إلى الحكم بالوحدة بينهما، بحيث لا يرى الإيمان شيئًا سوى العلم والمعرفة؛ بينما لا يقبل آخرون التوحيد بين الأمرين؛ ولكنّهم في الوقت عينه يعتقدون بأنّ الوصول إلى الإيمان مرهونٌ بالمعرفة، وتسليم القلب متوقّفٌ على العلم[1]. وقد ورد في الروايات والأخبار الإسلاميّة أنّ العلم هو أفضل قرينٍ للإيمان[2]، كما ورد أنّ العبد لا يؤمن حتّى يعقل[3].

هذا ونجد في المقابل أنّ العلم والإيمان يعدّان في الثقافة المسيحيّة ثنائيةً، بين طرفيها تنافٍ لا يمكن حلّه، إذ يجعل بعض الباحثين في الفلسفة أو اللاهوت المسيحيّ الإيمانَ «بديلًا للعقل»، ويؤكّد أصحاب هذا التصوّر على التقابل بين الطرفين:

من المحال أن يكون شيءٌ واحدٌ بالنسبة إلى شخصٍ واحدٍ موضوعًا للعلم وموضوعًا للإيمان في آنٍ معًا. ومع هذا ربّما يكون شيء موضوعًا للعلم والبصيرة بالنسبة لشخصٍ... وموضوعًا للإيمان بالنسبة إلى آخر؛ ونحن نأمل أنّ نرى يومًا بعيوننا ما نؤمن به الآن حول التثليث[4].

---

(1) انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص82؛ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص472؛ محسن فيض الكاشاني، علم اليقين في أصول الدين، ج1، ص6؛ روح الله الموسوي الخميني، شرح حديث جنود عقل وجهل، ص89؛ عبد الله جوادي آملي، تبيين براهين اثبات خدا، ص117-120.

(2) انظر: جمال الدين محمد خوانساري، شرح غرر ودرر، ج6، ص159 (نعم قرين الإيمان العلم).

(3) المصدر نفسه، ص70 (ما آمن المؤمن حتى عقل).

(4) آن فرمانتل، عصر اعتقاد، ص182.

وعلى ضوء هذا الكلام، يقول ترتوليان (160-220م) في كلمة مشهورة له: «أؤمن لأنّه ببساطة غير معقول» وهي جملة وصفها بعض الباحثين في اللاهوت المسيحيّ بأنّها جملةٌ متناقضةٌ لا يمكن أن يُقال ما هو أكثر منها تناقضًا[1]. وعلى حدّ قول القدّيس أوغسطين (354-430م) الفهم هو نتيجة الإيمان وثمرته أو فقل هو الجزاء الذي يناله المؤمن بعد إيمانه: وله عبارة مشهورة ارتبطت باسمه يقول فيها: «أنا أؤمن كي أعقل»[2]. كما يقول مارتن لوثر (1483-1546م): «لو كنت أعرف بمساعدة العقل والمنطق كيف يكون الله رؤوفًا وعادلًا، وفي الوقت عينه أعرف كيف يغضب ويجانب الإنصاف، لما بقيت محتاجًا إلى الإيمان»[3]. وأخيرًا يصف الشاعر جاكوبون (Jacopone) في قصيدة له الإحساس المشترك للمؤمنين على النحو الآتي:

«يتجادل أفلاطون وسقراط بكلّ ما أوتوا من قوّة، وليس ثمّة نهاية لهذا الجدل، وأمّا أنا فما لي ولهذه النقاشات، يكفيني، للوصول إلى عالم الملكوت، قلبٌ طاهر وبسيط بعيد عن التعقيد، وبهذا القلب الطاهر ألهج بالثناء على الله، أمّا الفلاسفة فإنّهم يطوّلون الطريق ويبعّدون المسافة بين المرء والله»[4].

وعلى ما تقدّم يظهر أنّ المقصود من النزعة الإيمانيّة أو الإيمانويّة، ذلك التيّار الذي يحذّر المؤمنين من النقد العقلانيّ للإيمان الدينيّ ومفردات التعاليم الدينيّة في مجال الاعتقاد وغيره من المجالات. فالإيمان وفق هذه الرؤية هو التسليم النهائي للمؤمنين والمعايير العقليّة ليس لها

---

(1) Geddes MacGregor, Dictionary of Religion and Philosophy, p. 241.

(2) اتين ژيلسون، عقل ووحى در قرون وسطا، ص10.

(3) ويل دورانت، تاريخ تمدّن، ج6، ص447.

(4) اتين ژيلسون، عقل ووحى در قرون وسطا، ص7.

أيّ دور في تثبيت الإيمان أو زواله[1]. ومن يحاول تحكيم المعايير العقليّة في إيمانه يكشف في الواقع وحقيقة حاله عن الكفر الموجود في باطنه[2]. وبكلمات موجزة: الإيمان عند أنصار هذه الرؤية ودعاتها، هو قبول أمرٍ لا يد للعقل فيه، لا إثباتًا ولا نفيًا أو حكمًا عليه بأنّه غير معقول وبالتالي مستبعد[3].

نقد ودراسة

لا مشكلة في تقديم تعريف جديدٍ للإيمان؛ ولكن إذا كان المقصود من هذا التعريف الجديد هو الفرار من الاستعانة بالأدلّة العقليّة لإثبات مفردات الإيمان، فلن يكون هذا سوى محوًا لصورة المسألة كما يعبّر الإيرانيّون، وفي هذا المجال يقول أحد الكتّاب الغربيّيْن:

إنّ مجرّد استعمال كلمة إيمان في هذا المعنى الجديد، لا يثبت أنّ الإيمان هو طريق للوصول إلى الحقيقة. بل تُشبه هذه التسمية استخدام كلمة «فوز» كمرادفٍ لكلمة «لعب» للتعبير عن أحد الاحتمالات الناتجة عن اللعب، وهذا حتّى لو افترضنا صحّته بأيّ تبريرٍ كان، فإنّه لا يعني أنّنا لعبنا وحزنا قصب السبق أو فقل فزنا في اللعب، وكانت النتيجة لصالحنا.

(1) Michael Peterson, et al., **Reason and Religious Belief**, p. 37-38.

(2) John E. Smith, «**Philosophy and Religion**», in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion**, V. 11, p. 299.

(3) يقسّم بعض الكتّاب أصحاب النزعة الإيمانيّة إلى ثلاثة أقسام، هي: أ- الذين يرون عجز العقل عن إثبات بعض التعاليم الدينيّة مثل التثليث والتجسد؛ ب- الذين يرون أنّ جميع التعاليم الدينيّة هي من طور فوق طور العقل، وبالتالي يرون أنّ عبارة «الإيمان العقليّ» عبارة متهافتة أو متناقضة (paradoxical)؛ ج- الذين يرون أنّ أوّل شروط الإيمان التخلّي عن مدركات العقل حتّى البديهيّات منها. وهؤلاء لا يتحرّجون من وصف المعتقدات الدينيّة بأنّه ضدّ العقل. (انظر: Kelly James Clark, **Return to Reason**, p. 154-155).

فإنّ تبديل معنى كلمة فوز لا يؤدّي إلى حقيقة الفوز في الخارج[1].

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّه لا يبدو لنا أنّ ثمّة تباينًا بين الاعتقاد القلبيّ الرّاسخ وبين إثبات مفردات هذا الاعتقاد بالدليل العقليّ. وبتعبير أكثر وضوحًا: على الرغم من اختلاف طريق العقل عن طريق القلب، فإنّ التعلّق المطلق والإيمان بشيءٍ لا يتنافى مع إثبات هذا الشيء بالدليل العقليّ، وليس هذا الفرض فرضًا غير معقولٍ. وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض علماء اللاهوت المسيحيّ يؤكّد دور الوعي والمعرفة في بناء الإيمان الدينيّ، وذلك حين يصرّ على أنّ مفهوم الإيمان مركّبٌ من ثلاثة عناصر هي: المعرفة، والرضا، والوثوق[2][*].

---

(1) Michael Scriven, «The Presumption of Atheism», in: Louis Pojman (ed.), Philosophy of Religion, p. 365.

(2) Geddes MacGregor, Dictionary of Religion and Philosophy, p. 241.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

العقلانيّة دون الاستناد إلى مقدّمات عقليّة!

يقول بعض دعاة التيّار الإيمانويّ (تُسمّى هذه الرؤية عادةً باسم «المعرفية الإصلاحيّة» (Reformed Epistemology)، ولأسباب عدّة يتجنّب بعض الكتّاب تصنيف أصحاب هذه الرؤية في إطار الإيمانويّة (انظر:

Kelly James Clark, Return to Reason, p. 7).

لا ينبغي أن نعدّ «العقلانيّة» مرادفًا لـ(الابتناء على مقدّمات عقليّة)؛ فإنّ الإيمان بالله وغيرها من مفردات الإيمان الدينيّ عقلانيّةٌ ومقبولةٌ للعقل على الرغم من عدم ابتناء هذه المقدّمات على مقدّمات عقليّة. (Ibid, p. 156)؛ وذلك لأنّ بعض هذه المفردات العقديّة هي فرضيّات مسبقة وأساسيّة للدين ولا يمكن إثباتها بالدليل العقليّ.

هل ترى أنّ مجرّد القول بأنّ المؤمنين يرون أنّ هذه المفردات الاعتقاديّة فرضيّات دينيّة مسبقة، يمكن أن يكون تبريرًا كافيًا لرؤية دعاة التيّار الإيمانوي؟ (آلفين پلانتينگا (1932م) فيلسوف أمريكيّ معاصر، يرى أنّ الاعتقاد بوجود الله من =

بلى، إذا قسّمنا القضايا إلى ثلاثة أقسام هي: عقليّة، وفوق العقل، وضدّ العقل، أو كما يعبّر عنها بالترتيب نفسه: مقبولة للعقل، وحياديّة تجاهه، ومعارضة له، فإنّ القضايا التي يمكن أن تكون متعلَّقًا للإيمان تنقسم إلى قسمين، هما: القضايا المعقولة، والقضايا غير العقليّة، ولا قسم ثالث وذلك لأنّ القضايا التي لا يقبلها العقل بل يعارضها ويحكم عليها بالكذب وعدم الصحّة لا يمكن أن تكون متعلّقًا للإيمان، ولا يُتاح التسليم القلبيّ بها. فالقضايا التي تنال شرف الإيمان بها هي القضايا التي يدركها العقل ويرى أنّها مطابقةٌ للواقع؛ كما في قضيّة الإيمان بوجود الله فإنّنا في كثير من الأحيان ندرك وجوده بالدليل العقليّ ثمّ بعد ذلك نحوّل هذا الإدراك إلى اعتقاد راسخ هو ما نطلق عليه اسم الإيمان. وأما القضايا التي توصف بأنّها فوق العقل فهي في كثير من الحالات ترتبط بالعمل، وقد تحظى بتأييد العقل إذا كانت صادرة من جهة يثق الإنسان بعلمها ومعرفتها.

3- النصيّة[1]

في أديان الوحي وخاصّة في مثل الدين الإسلاميّ الذي يؤمن المسلمون بأنّ ألفاظ الوحي وليس مضمونه فقط، موحاة من عند الله، من المتوقّع والطبيعيّ جدًّا أن تظهر بعض المذاهب والاتّجاهات التي تبني عقيدتها على النصّ الدينيّ، بل وأن تظهر اتّجاهات تأخذ بالتفسير الحرفيّ

= الاعتقادات الأساسيّة التي لا تحتاج إلى دليل، مع الاعتراف بأنّ قضيّة «الله موجود» ليست قضيّة بديهيّةً. وقد التفت إلى هذا الإشكال وحاول الردّ عليه. لمزيد من الاطلاع، انظر: «آيا اعتقاد به خدا والعا پایه است»، ص49-72).

(1) تستعمل كلمة «نصّ» في بعض الأحيان في مقابل «الظاهر» والنص بهذا المعنى هو الكلام الذي لا يحتمل أكثر من معنًى، بخلاف الظاهر الذي يحتمل أكثر من معنى ولكنّ أحد المعاني هو الأقوى احتمالًا. وفي بعض الأحيان يقصد من النصّ والنصيّين معنى حصر المعرفة بالنصوص أي بالمنقول وما نقصده هنا هو المعنى الثاني، وهو يشمل الاستناد إلى الأدلّة النقليّة ذات الدلالة النصّية والظاهرة.

لهذه النصوص. ويُصنّف في دائرة النصيّين طيفٌ واسع من التيّارات والأشخاص تجمعهم سمة مشتركة هي تغليب النصّ على العقل والدليل العقليّ. وبحسب هؤلاء لا قيمة للتفكير العقليّ إلا إذا وضع يدنا في يد القادة الدينيّين؛ بل إنّ بعضهم لا يعترف للعقل بمثل هذه المنزلة أيضًا ولا يعطيه هذه الصلاحيّة، ولا يرتضي للإيمان الدينيّ أن يُبنى أو تشاد عماراته على أسس وقواعد عقليّة. وهذا الموقف النظريّ لا يعني أنّ ما حصل ويحصل في الواقع مطابقٌ له، بل إنّ كثيرًا من النصيّين يلجأون إلى العقل للدفاع عن حقائق الوحي وتعاليم النصوص الدينيّة؛ ولكنّهم يصرّون على أنّ العقل الذي يطمح لنيل فهمٍ أعمق لظاهر النصّ لن يصل إلّا إلى سراب الحدس والظنّ والتخمين.

وقد ظهرت في العالم الإسلاميّ وفي التراث الشيعيّ تيّارات جمدت على ظواهر النصوص الدينيّة، ومن هؤلاء المدرسة المعروفة بالمدرسة «الأخباريّة»، ويرى بعض علماء هذه المدرسة أنّ ما ينتجه التفكير العقليّ لا يعدو حدود الظنّ والتخمين: «فحاصلُ العقول كلّها ظنونٌ وخيالات ومنتهى الأمر أوهام وحسبانات»[1]. وقد تجاهل علماء هذه المدرسة الآيات والروايات التي تثني على العقل وتقدّر دوره وفسّروا الروايات الواردة عن الأئمّة والتي تنهى عن العمل بالقياس[2]، فسروها بأنّها تنهى عن الاستناد إلى العقل والبراهين العقليّة.

---

(1) نعمة الله الجزائري، الأنوار النعمانية، ج3، ص127.

(2) «القياس» بحسب معناه العامّ هو الاستناد إلى الأدلّة الاجتهاديّة لاستنباط الأحكام الشرعيّة؛ وأمّا في المصطلح الفقهيّ الخاصّ، فهو استنباط حكم مسألة من مسألة مشابهة بدعوى اكتشاف العلّة المشتركة بين المسألتين. ولا يرى الفقه الشيعيّ حجّيّة هذا النوع من القياس ولا جواز الاستنباط على أساسه، فيما إذا لم تكن العلّة المشتركة المدّعاة قطعيّة ومعلومةً بالنصّ أو بأيّ دليلٍ آخر يصل في درجة كشفه عنها إلى مستوى القطع واليقين. ويستندون في تحريم العمل بالقياس إلى أدلّة نصيّة من قبيل: «السنة إذا قيست مُحق الدين». (محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج101، ص405).

وعلى الرغم من وجود مثل هذه المدرسة في التقليد الإماميّ إلّا أنّ الاتّجاه النصيّ يُحسب في الغالب على أهل السنّة. وقد سُمّي هذا التيّار في التقليد السنّي بمدرسة أهل الحديث[1]، ويفسّر بعض هؤلاء الاهتمام بالنصّ الدينيّ بإدارة الظهر للعقل وعدم العناية بما يفيده العقل والتفكير العقليّ، وقد بلغ الإفراط في هذا النمط من التفكير ببعضهم أن أعلوا من شأن كلّ ما يُطلق عليه لفظ «الحديث»، دون أن يراعوا معايير الصحّة السنديّة فيه. وقد أُطلِق اسم «الحشويّة» على هذه المدرسة التي أخذت بالظواهر وبالغت في الاعتماد على النصّ، وانتهى بعضهم إلى قبول الأحاديث التي تدلّ على التجسيم لله تعالى[2]. ومن المؤسف أنّ بعضهم «أجازوا على ربّهم الملامسة والمصافحة وأنّ المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حدّ الإخلاص والاتّحاد المحض»[3].

هذا وإنّ أكثر أهل الحديث كانوا حذرين من التورّط في مشكلة التشبيه والتجسيم، وذلك بالسكوت وترك الحديث عن الصفات

---

(1) لمزيد من الاطلاع على مدرسة أهل الحديث والمدرسة المقابلة التي هي مدرسة أهل الرأي؛ انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص206-207.

(2) لأبي ريحان البيروني (362-440 ق) كلامٌ جميلٌ، في مجال البحث عن جذور هذه المعتقدات، في كتابه **تحقيق ما للهند**... ومن ذلك قوله: «ومثل ما حكيناه من إحاطته بالكلّ حتّى لا يخفى عليه خافيةٌ، فيظنّ عاميّهم أنّ الإحاطة تكون بالبصر والبصر بالعين، والعينان أفضل من العور فيصفه بألف عينٍ عبارةً عن كمال العلم؛ وأمثال هذه الخرافات الشنعة عندهم موجودة وخاصّةً في الطبقات التي لم يسوّغ لها تعاطي العلم». (أبو ريحان البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مرذولة في العقل أو مقبولة**، ص24). ويذكّرني هذا الكلام بكلام منقول عن الإمام الباقر (ع)، جاء فيه أنّ النملة لو سئلت عن ربّها لقالت إنّ له قرنين. (للاطلاع على هذا الحديث ومصادره انظر: هذا الكتاب، الفصل الرابع).

(3) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص105. وينقل الشهرستاني عن أحد الحشويّة قوله: «اعفوني عن الفرج واللحية، واسألوني عمّا وراء ذلك».

المشتركة بين الله والإنسان والتي وردت في الأخبار والأحاديث. ومن هنا اشتهر عن مالك بن أنس (93-179 ق) قوله عندما كان يُسأل عن تفسير «الاستواء على العرش»[1]: «الاستواء معلوم والكيفيّة مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»[2](*).

---

(1) ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ (سورة طه: الآية 5)؛ ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ (سورة الأعراف: الآية 54؛ سورة يونس: الآية 3؛ سورة الرعد: الآية 2؛ سورة الفرقان: الآية 59؛ سورة السجدة: الآية 4؛ سورة الحديد: الآية 4).

(2) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **مصدر سابق**، ص85؛ انظر أيضًا: ابن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، ج6، ص240.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

ابن حنبل وجهوده للفرار من التشبيه

حاول أحمد بن حنبل (161-241 ق)، أحد أئمّة المذاهب الأربعة في الفقه السنّيّ، قدر استطاعته اجتناب الفتوى، وكان إذا اضطُرّ إلى مثل هذا الأمر أفتى بما يتناسب مع نصّ الآية التي يستند إليها أو الرواية. وكان يسعى إلى إظهار تمسّكه بما يراه سنّةً في حياته العمليّة. ومن ذلك أنّه كان لا يدفع للحجّام أكثر من دينار ولا أقلّ عملًا بما ورد في بعض الأخبار أنّ النبيّ (ص) كان يدفع بهذا المقدار أجرة الحجامة. ومن الأمثلة على هذا الالتزام أنّه لم يجلس للحديث والفتوى إلا عندما بلغ الأربعين من العمر، تأسّيًا بما ورد ودلّ على أنّ النبيّ (ص) بُعث في هذا السنّ. (انظر: محمد أبو زهرة، **ابن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، ص35-36). وقد كتب اعتقاداته في رسالة مختصرة ورد فيها في وصف الله تعالى:

ينزل تبارك وتعالى كلّ ليلة إلى السماء الدنيا كيف يشاء: [ليس كمثله شيء وهو السميع البصير]. وقلوب العباد بين أصبعين من أصابع الربّ عزّ وجلّ، يقلّبها كيف يشاء ويوعيها ما أراد. وخلق اللهِ آدم (ع) بيده والسماوات والأرض يوم القيامة في كفّه. ويخرج قومًا من النار بيده، وينظر أهل الجنّة إلى وجهه. ويرونه فيكرمهم ويتجلّى لهم فيعطيهم. ويعرض عليه العباد يوم الفصل والدين، ويتولّى حسابهم بنفسه لا يولي ذلك غيره عزّ وجلّ. (انظر: جعفر السبحاني، **بحوث في الملل والنحل**، ج1، ص165). =

نقد ودراسة

نكتفي في مقام نقد التيّار النصيّ ببيان نقطتين، ولا نطيل بالتعرّض للتفاصيل:

1- لا شكّ في أنّ الإيمان بالله تعالى ورسوله يقتضي تصديق كلّ ما يصدر عنهما من قولٍ وقبول كلّ ما يبدر منهما من فعلٍ، كما لا يصحّ أن نعمد إلى كتاب الله وسنّة النبيّ (ص) ونفسّرهما بما يُتاح لنا من تأويل لا تتوفّر بين أيدينا حجّةٌ مقبولة أو مبرّرٌ عقليٌّ للجنوح نحوه[1]. فمثل هذه التأويلات هي التفسير بالرأي الذي ورد النهي عنه في كثير من الأخبار الواردة عن النبيّ (ص) والأئمّة (ع).

وعليه، يمكن القول إنّ العمل بظاهر النصوص أمرٌ مقبول ومندوب إليه؛ ولكنّ كلمة الحقّ هذه قد يُقصد منها في بعض الحالات الباطل الذي يُفضي إلى النصيّة المتطرّفة. وهذا ما فعله كثير من النصيّين الذين رفعوا شعار العمل بظاهر الكتاب والسنّة، ونسبوا تحت هذا الشعار المحقّ كثيرًا من الصفات الجسمانيّة إلى الله تعالى، بينما نجد أنّ الآيات التي يستندون إليها لا تدلّ بظاهرها على ما يدّعون. مثلًا كلمة «يد» التي تُستعمل في العضو المعروف للإنسان، فإنّها عندما تُستعمل في تراكيب مثل «اليد المبسوطة» مثلًا تفقد دلالاتها على الجارحة وتكتسب معنًى جديدًا بعيدًا كلّ البعد عن التجسيم والتجسيد. ومن الملفت أنّ بعض العلماء مثل ابن تيمية يرى[2] أنّ قوله تعالى: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾[3] أدلّ على الجسمية منها

= هل ترى أنّ التمسّك بقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ وتفسيرها بـ«كيف يشاء» يمكن أن يبعد عن أحمد بن حنبل تهمة التشبيه والتجسيم؟

(1) جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج2، ص96-97.

(2) انظر: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ج6، ص218؛ محمد بن صالح العثيمين، شرح لمعة الاعتقاد لابن قدامة، ص7؛ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، مجموع الفتاوى، ج1، ص310.

(3) سورة المائدة: الآية 64.

على نفي هذا المعنى عنه تعالى(*)!.

2- تُسمّى الصفات التي تدلّ بظاهرها الأوّليّ على الاشتراك بين الله والإنسان بـ«الصفات الخبريّة» في علم الكلام الإسلاميّ. ومثل هذه الصفات ذهب بعضهم عند البحث عنها إلى التعطيل وقالوا إنّ العقل الإنسانيّ عاجزٌ عن فهمها وإبداء الرأي فيها. ومال آخرون إلى تفسيرها بحسب معناها الأوليّ الظاهر، دون أن يخشوا التورّط في التجسيم والتشبيه. واكتفت جماعةٌ ثالثةٌ بتكرار اللفظ نفسه بشكلٍ ملتبسٍ فقالوا له يد ليست كأيدينا ورجل ليست كأرجلنا. كما يفسر الحديثَ المعروف بحديث النزول بأنّه ينزل كما ننزل ولكن لا يخلو منه العرش ولا يصير فوقه[2].

ويلجأ بعض أصحاب هذه النزعة إلى عبارة «بلا كيف» ويرون فيها حصنًا منيعًا يحميهم من التشبيه ويبعدهم عنه:

قد شبّهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفة[3]

ولعلّ أكثر ما أوصل أهل الحديث إلى هذه المزالق وجود روايات في تراثهم الحديثيّ تدلّ على التجسيم بصراحةٍ. فإنّنا عندما لا نرى خدشةً

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

«اليد» ومعانيها الاستعاريّة

تأمّل في معاني هذه الأبيات من الشعر الفارسيّ ثمّ أجب عن السؤال المطروح أدناه:

عِ أنّ النعمة المتوفّرة في يدك وأنّ والدولة تنتقل من يدٍ إلى يد. (مصلح بن عبد الله سعدي شيرازي، كليات سعدي، ص63).

ولما كان إبليس كثيراً ما يظهر بصورة الإنسان، يجب أن تحذر من إعطاء يدك لكل من يعرض عليك أن يقودك (جلال الدين الرومي (مولوي)، مثنوي معنوي، الكتاب الأول، البيت 316).

هل ترى إمكان إعطاء هذه النصائح للأشخاص الذين ليس لهم أيدٍ جسمانية؟

(2) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ج5، ص248.

(3) محمود الزمخشري، الكشّاف، ج2، ص156.

أو ضعفًا في الأحاديث التي تدلّ على رؤية الله يوم القيامة، لا تردعنا عن التجسيم وإثبات الرؤية حتّى الآيات الصريحة كقوله عزّ وجلّ: ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ ﴾[1]، بل تتحوّل مثل هذه الآية إلى دليلٍ يدلّ على التجسيم[2]!

خلاصة الفصل

- لقد تجلّى النزاع بين الوحي والعقل في تاريخ الفكر الإنسانيّ في أشكال عدّة منها، التعارض بين الفلسفة والدين. وأمّا أبرز أشكاله في هذا العصر فهو التعارض بين العلم والدين.

- يُراد في بعض الأحيان من كلمة عقل في الدراسات الكلامية الجديدة، كل المعارف التي يكتسبها الإنسان من الطرق المشتركة بين بني البشر؛ ويُراد من الوحي كلّ المعارف التي لا يصل إليها إلا بعض الناس من طرقٍ خاصّة.

- تدلّ تعابير مثل: «العقل والوحي»، و«العقل والدين»، و«الدين والفلسفة» (وحتى «العلم والدين») في كثير من حالات استعمالها على معانٍ متقاربةٍ، بل تُستعمل في بعض الأحيان في معنى واحدٍ، ولا يُقصد من أحدها معنًى يختلف عن ما يُراد من الآخر.

- يهدف المؤمنون الذين يهاجمون العقل غالبًا إلى الهجوم على الإفراط في الركون إلى العقل، أو على إدخاله في الدين بطريقة خاصّةٍ.

- المقصود من العقلانية المتطرفة ذلك التيّار الذي يشترط في عقلانية

---

(1) سورة الأنعام: الآية 103.

(2) «إنّ هذه الآية تدلّ على إثبات الرؤية أعظم من دلالتها على نفيها». (ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص374).

المعتقد أن يكون قادرًا على إقناع جميع العقلاء.

- الشعار الأساس الذي رفعه البرهانيّون في عصر التنوير، والذين كانوا يتبنّون العقلانيّة المتطرّفة، هو: «أنّه لمن الخطإ دائمًا، وفي كلّ مكان، ولأيٍّ كان، أن يعتقد المرء بشيء دون أن تتوفّر لديه الأدلّة الكافية لإثباته».
- وفق التيّار الذي يُسمّى بالعقلانية النقديّة من المنطقيّ «أن تتعرّض جميع النظم الاعتقاديّة للنقد العقلانيّ، بل يجب تعريضها لهذا النوع من النقد، وإخضاعها لتقويم العقل والتفكير العقليّ؛ حتّى لو لم يمكن إثباتها أو إثبات بعض مفرداتها بواسطة الدليل العقليّ».
- تجمع النصوص الدينيّة بين الإعلاء من قيمة العقل وعدّه حجّة إلهيّة على البشر، وبين الإشارة إلى بعض الحدود التي تحاصره، وهذا ما يمكن تسميته بالعقلانيّة المعتدلة.
- يرى بعض اللاهوتيّين المسيحيّين أن الإيمان خيارٌ بديلٌ للعقل، ويحذّر هؤلاء المؤمنين من تقويم المعتقدات الدينيّة وفق معايير العقل.
- إن ابتكار تعريف جديدٍ للإيمان لا يحلّ مشكلة المؤمنين ولا يغنيهم عن الدفاع العقلانيّ عن معتقداتهم الدينيّة.
- من الطبيعيّ أن تولد مدارس ظاهريّة تتمسّك بالنصّ الدينيّ بشكلٍ حرفيٍّ، في أديان الوحي.
- لم يُميّز بعض الظاهريّين أو النصيّين في التقليد الإسلاميّ بين احترام النصوص الدينيّة وبين إدارة الظهر للعقل بشكلٍ كاملٍ، ووصل الأمر ببعض هؤلاء إلى النظر باحترام إلى كلّ ما ينطبق عليه اسم «الحديث» دون التفاتٍ إلى صحّته أو التفكير في مدى دقّة نسبته إلى رسول الله (ص).
- تورّط بعض الظاهريّين في التقليد الإسلاميّ بالبعد عن ظاهر الألفاظ

والمعنى المقصود منها، بالأخذ بالمعنى السطحيّ غير المراد للآيات والروايات، حتّى لو لم يكن معنًى عرفيًّا.

أسئلة أجاب عنها الفصل

1- اشرح باختصار تاريخ البحث عن العلاقة بين العقل والدين.

2- بيّن المراد من كلمتي: العقل والوحي، في النقاشات الكلامية المعاصرة.

3- لماذا يحذّر بعض العلماء من استخدام ثنائيّة «العقل والدين» ويدعون إلى استبدالها بثنائيّة «العقل والنقل»؟

4- هل ترى أنّ بين عبارتي «الدين والفلسفة» و«العقل والوحي» ترادفًا؟ ؟ أجب وعلّل.

5- إلى ماذا يشير تعبير «العلم والدين» وما العلاقة بين البحث عن العلم والدين، والبحث عن العلاقة بين العقل والوحي؟

6- بيّن المقصود من «العقلانية المتطرّفة» و«العقلانيّة النقديّة» وقارن بينهما.

7- كيف يوضّح كليفورد من خلال قصّة السفينة وصاحبها، أنّ الاعتقادات الدينيّة لا تبتني على أسس عقليّة؟

8- لماذا يختار العقلانيّون النقديّون هذا الاسم لإطلاقه على مدرستهم؟

9- استخدمنا في هذا الفصل تعبير «العقلانيّة المعتدلة» اشرح المراد من هذا التعبير، وأبدِ رأيك فيه.

10- كيف يبيّن المسيحيّون الإيمانيّون العلاقة بين العقل والإيمان؟

11- اشرح هذه العبارة: أنّ تقديم تعريف جديدٍ للإيمان ليس سوى

محوٍ لصورة المسألة بدل حلّها.

12- عرّف التيّار النصيّ في التراث الإسلاميّ، واشرح الأسباب التي أدّت أو تؤدّي إلى ظهوره في الإسلام أكثر من سائر الأديان.

13- من هم أهل الحديث؟ وما هو موقفهم من الصفات المشتركة بين الله والإنسان؟

14- ما هو التيّار النصيّ/ الظاهريّ في الإسلام، وما هو رأيك فيه؟

مقترحات بحثيّة

- عالج في مقالة أحد الموضوعات الآتية: المذهب الربوبيّ (دئيسم) ودعوى الاكتفاء بالعقل؛ المسلمون المعارضون للعقل (مثل محمد ابن زكريّا الرازي، وأبي العلاء المعرّي)؛ الدين والعلوم التجريبيّة؛ العقل والعرفان؛ أشكال التعارض بين العقل والوحي وطرق رفع هذا التعارض.
- اقرأ النصّ الآتي وقارن محتواه بما تعلّمته من هذا الفصل: «يُستفاد من الآيات والروايات أنّ المراد من «العقل» في النصوص الدينيّة وخاصّة في القرآن الكريم هو الفهم... وأحيانًا يراد منه نتيجة الفهم وحاصله...؛ ومن أمثلة هذه الحالة الثانية ما ورد في عبارة: «العقل ما عُبد به الرحمن».

وأمّا أنّ للعقل إذا لم يُلامس عالم المادّة والحواسّ مدركاتٍ خاصّة، فهذا أوّل الكلام وما هو سوى دعوى تحتاج إلى إثبات. يؤمن ديكارت وآخرون غيره من الفلاسفة العقلانيّين بأنّ العقل يتوفّر على مجموعة من المدركات الفطريّة... بينما يرى آخرون أنّ العقل البشريّ أشبه بصفحة بيضاء، تبدأ بالامتلاء تدريجًا بعد احتكاك الذهن البشريّ بالعالم المحسوس، فتبدأ المعارف بالتشكّل والظهور.

وهنا نقطة مهمّة تستحقّ التوقّف عندها وهي أنّه هل كّل ما نعرفه نتلقّاه من هذا العالم الماديّ؟ أم يمكن أن ننال بعض المعارف من طريق الباطن؟ ليس عندنا ما يدلّ على أنّ الإنسان محاصر ومحصور بهذا الهيكل الماديّ، ولا طريق نافذ له إلى عالم الباطن... وإذا قبلنا أنّ عندنا استعدادًا ذاتيًا للفهم وهذا الاستعداد يتلقّى الدعم والمدد من الخارج في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى من الداخل... إذًا يجب أن نتلقّى شيئًا... وهذا الشيء تارة يأتينا من طريق الحواسّ وأخرى من طريق الرياضة الروحيّة والشهود (العرفان) وثالثةً من طريق الوحي.

والمعطيات الحسيّة لها ميزانها الخاصّ بها، وفي الواقع ما لم يمدّنا الخارج بتجربةٍ جديدةٍ لا يُضاف إلى معارفنا القديمة شيءٌ... وجميع المعطيات التي تأتي من الخارج لها ميزانها الذي تُقاس به.

الدين والحقائق الدينيّة أي مجموعة الأحكام والعقائد، هي كلّ مترابط الأجزاء ولا يمكن وليس من الصحيح قبول العبادات مثلًا والأحكام الفرديّة، ورفض الأحكام الاجتماعيّة وتركها للعقل كي يبدي القول فيها ويعيد، تحت شعار الاستغناء في هذا المجال بالعقل عن الدين. وسؤالي هنا هو: أيّ عقلٍ هو هذا الذي يُعطى مثل هذه الصلاحيّة؟ فالعقل العرفيّ هو الميزان الذي أقرّته الشريعة لِرَوْزِ كثير من المعارف الدينيّة... نعم إنّ هذا الفهم للعلاقة بين العقل والوحي يحلّ لنا الكثير من مشكلات الفكر الدينيّ، والفلسفيّ، والاجتماعيّ....»[1].

---

(1) أحمد أحمدي، «عقل ورابطه آن با دين وعرفان»، ص229- 238.

الفصل التاسع

التجربة الدينيّة

﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِۦٓ ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ۞ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِي ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[1].

«وظهر له ملاك الربّ بلهيبِ نارٍ من وسط علّيقةٍ، فنظر وإذا العلّيقة تتوقّد بالنار والعلّيقة لم تكن تحترق. فقال موسى أميّل الآن لأنظر هذا المنظر العظيم. لماذا لا تحترق العلّيقة! فلمّا رأى الربّ أنّه مال لينظر ناداه الله من وسط العلّيقة، وقال: موسى موسى. فقال: ها أنذا. فقال: لا تقرب إلى ههنا. اخلع حذاءك من رجليك؛ لأنّ الموضع الذي أنت واقفٌ عليه أرضٌ مقدّسة»[2].

يطلق علماء الأديان الغربيّون على ما يشير إليه المقطعان المذكوران أعلاه تعبير «التجربة الدينيّة» (religious experience)، ويرى كثير منهم أنّها هي جوهر التديّن ولبّه. وفردريك شلايرماخر (1768–1834 م)

---

(1) سورة القصص: الآيتان 29–30.

(2) الكتاب المقدّس، سفر الخروج، 3: 2–5.

الفيلسوف والمتكلم الألمانيّ الذي هو أوّل من استخدم مثل هذا التعبير في كتاباته عن الدين[1]، كان يعتقد أنّ أساس التديّن والإيمان بالدين لا يستند إلى الوحي والتعاليم التي تُنسب إليه، كما لا يستند إلى العقل والمعرفة العقليّة، بقدر ما يستند إلى مثل هذا الوعي الدينيّ (التجربة)[2]. وهو يرى من جهةٍ أنّ بعض تعاليم الكتاب المقدّس تُعارِض الفهمَ البشريّ وتضادّه؛ ومن جهةٍ أخرى يرى عدم إمكان تجاهل الدّين وإدارة الظهر له؛ ومن هنا بنى موقفه من الدين على مفهوم التجربة الدينيّة، ليقلّل من أهميّة العقائد والمناسك الدينيّة ويحِلّ التجربة والأحاسيس الدينيّة في المقام الأسمى معتبرًا هذه الأحاسيس أصلَ الدين وجوهرَه[3]. وقد تحوّلت التجربة الدينيّة بعد شلاير ماخر إلى مركز اهتمام العلماء الغربيّين إلى أن صار هذا المفهوم من أهمّ المفاهيم التي يُستند إليها لإثبات وجود الله تعالى.

وعلى الرغم من أنّ عمر هذا المصطلح لا يتجاوز القرنين؛ فقد أخذ التعبير عنه أشكالًا عدّة، منها: الوحي والإلهام، الكشف والشهود العرفانيّ، المعرفة الفطريّة بالله، معاينة يد القدرة والعناية الإلهيّة (في المعجزات والأعمال الخارقة للعادة مثل شفاء المرضى واستجابة الدعاء)، والإحساس بحضور الله ورقابته في الحياة اليوميّة الدنيويّة[4]. والتجربة

(1) يبدو أنّ أوّل من استخدم هذا التعبير هو ويليام جيمز (1842-1910م) في كتابٍ له بعنوان: The Varieties of Religious Experience. وقد تُرجمت ستّة فصول من فصول هذا الكتاب العشرين بالفارسيّة تحت عنوان «رين وروان» (الدين والنفس).

(2) إيان باربور، علم ودين، ص131.

(3) فين پراودفوت، تجربه دينى، ص315-316.

(4) النقطة التي تجدر الإشارة إليها مطلع البحث عن التجربة الدينيّة، هي أنّه ليس لدينا موقف سلبي من المصطلح في حدّ نفسه فلا مانع من استخدام هذا المصطلح بهذا المعنى الواسع، هذا على الرغم من موقفنا المتحفّظ تجاه مصطلح التجربة بشكلٍ عامٍّ، ولكن وعلى الرغم من ذلك نتجاوز عن مثل هذه التحفّظات عملًا بقاعدة: «لا مشاحة في الاصطلاح». ولكن لا ينبغي أن نغفل عن أنّ هذا المفهوم مشكّك ومصاديقه متنوّعةٌ تبدأ من التجارب التي تعرض للمؤمنين العاديّين وترتقي لتصل إلى تجارب الأنبياء المصونة من الخطإ في التلقي وفي التفسير. وفي =

الدينيّة، كما يظهر ممّا تقدّم، وثيقةُ الصلة بعالم ما وراء المادّة والطبيعة، وإذا أردنا تعريفها بعبارة مختصرة يمكن أن نقول في تعريفها وهو التعريف الرائج في الوقت عينه: «الإحساس بالعلاقة والصلة بموجود متعالٍ»[1]. وبعبارة أخرى: يقصد غالبًا من مصطلح التجربة الدينيّة أنّ جميع أفراد البشر أو أكثرهم على الأقلّ حصل لهم أن ارتبطوا بشكلٍ أو بآخر بموجودٍ متعالٍ خبروه في بواطنهم، وهذا الموجود المتعالي يمكن أن ينطبق على إله الأديان التوحيديّة[2]. وعلى الرغم من هذا الوضوح الظاهريّ، لا ينبغي أن نسمح لهذا التعريف بأن يتحوّل إلى معيقٍ للتفكير في هذا الموضوع، من خلال تضييق دائرة مفهوم التجربة الدينيّة لإخراج عددٍ من التجارب التي يمكن أن توصف بهذه الصفة[*].

= المقابل يرى بعض الكتّاب أنّ التجربة الدينيّة أمرٌ خاصٌّ بالأنبياء والأئمّة ولا ينطبق هذا المفهوم على عامّة الناس. (انظر: عبد الحسين خسروپناه، **كلام جديد**، ص297). بينما يرى آخرون أنّ هذا المفهوم واسعٌ لا حاجة إلى تضييقه، ولكن وبالاستناد إلى خصائص التجربة يحكم عليها وبهدف الردّ على من يزعم صحّة جميع الأديان، أنّها غير ذات قيمةٍ معرفيّة. (محمود نبويّان، **شمول گرايى**، ص81).

(1) انظر: نورمن ال. گيسلر، **فلسفه دين**، ج1، ص53؛ مايكل پترسون وآخرين، **عقل واعتقاد دينى**، ص37؛ إيان باربور، **علم ودين**، ص131.

(2) يقول ويليام آلستون (1921م)، إنّ هذا المصطلح يمكن استعماله في أيّ تجربة ذات صلةٍ بالحياة الدينيّة؛ وإن كان استخدامه العلميّ محصورًا في الدراسات الدينيّة والفلسفيّة في معرفة الله. لمزيد من التوضيح، انظر:
William P. Alston, «**God and Religious Experience**», in: Brian Davies (ed.), **Philosophy of Religion**, p. 65; idem, **Perceiving God**, p. 34.

(3) See: Caroline Franks Davis, **The Evidential Force of Religious Experience**, p. 29.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

نماذج من التجارب الدينيّة

هل مررت بتجربة دينيّة؟ هل خبرت في حياتك الإحساس بحضور الله في قلبك؟
هل تعرف أحدًا من المحيطين بك قطعوا علاقتهم بالأسباب المادّيّة، ولجأوا إلى =

أسباب المقاربة التجريبيّة للدين

ثمّة أسباب عدّة دعت إلى طرح فكرة التجربة الدينيّة والنظر إلى الدين من هذه الزاوية، ومن أهمّ هذه الأسباب:

1- ضعف النظم الفلسفيّة في الدفاع العقلانيّ عن التعاليم الدينيّة

واجهت التيّارات الفلسفيّة في الغرب عددًا من الإشكالات في مقام الاستدلال والبرهان العقليّ الفلسفيّ لإثبات وجود الله وقد أدّى هذا الضعف إلى ابتكار مفهوم التجربة الدينيّة ليكون البديل عن البراهين التي عانت من كثير من الاعتراضات في النقاشات الفلسفيّة في الفكر الفلسفيّ الغربيّ. فديفيد هيوم (1711-1776م) مثلًا وجّه عددًا من الانتقادات والاعتراضات إلى برهان النظام كما يرى عددٌ من الدارسين الغربيّين وغيرهم[1]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى عرّض المعجزة لكثير من التحدّيات[2]. وإيمانويل كانط (1724-1804م) بدوره انتهى بعد نقده للعقل النظريّ إلى أنّ وجود الله لا يمكن أن يثبت إلا على أساس العقل العمليّ وبناء على مفهوم الواجب الأخلاقيّ[3]. ثمّ إنّ شلايرماخر حامل لواء النظرة التجريبية إلى الدين، كان يعيش في عصرٍ تنازل فيه المذهب العقليّ المتطرّف الذي انتعش في القرن الثامن عشر، عن مكانته ومقامه للمذهب

= الله أو التوسّل بأوليائه لحلّ مشكلاتهم أو لشفائهم من مرض؟ وأخيرًا، هل ترى أنّ لهذا المفهوم أي مفهوم التجربة الدينيّة درجات ومراتب؟

(1) فين پراودفوت، تجربه دينى، ص10؛ انظر أيضًا: جان م. كويري، تفكر دينى در قرن بيستم، ص216.

(2) انظر: ويليام هوردرن، راهنماى الهيات پروتستان، ص30.

(3) المصدر نفسه.

الرومانسيّ (romanticism) ذلك المذهب الذي أعاد للعواطف والقلب حظّها من الاعتبار. في مثل تلك الظروف الفكريّة أتى شلايرماخر ليقول إنّ مسائل مثل البرهان على وجود الله والبحث حول المعجزات وما شابه ينبغي أن تتراجع إلى هامش البحث الدينيّ، وتُخلِي مكانَها لأبحاثٍ من نوعٍ آخر، وقد أصرّ على أنّ: «قلب الدين كان على الدوام هو العواطف والمَشاعر، وليس الأدلّة والبراهين والنقاشات العقليّة... فالله هو للشخص المتديّن تجربة وحقيقة حيّة»[1].

2- نقد الكتاب المقدّس

نقد الكتاب المقدّس واحدة من الظواهر التي شهدها القرن التاسع وقد راجت هذه الظاهرة إلى درجة كبيرة في ذلك العصر، ما ضيّق الخناق على المدافعين عن الفكر الدينيّ التقليديّ[2]. وقد أخذت هذه الحركة العلميّة اسمَ النقد المفهومي للكتاب المقدّس، أو ما يعبّر عنه في اللغة الإنكليزية بـ Higher Criticism[3]، وقد طُرحت على الكتاب المقدّس بعهديه الجديد والقديم أسئلة من قبيل: هويّة المؤلّف أو المؤلّفين، تاريخ التدوين، المصادر التي استند إليها المدوّنون، الخلفية التاريخية للعهدين، الاعتبار العلميّ لهما..[4]. ولم تكن النتائج التي نجمت عن هذه الأبحاث والدراسات مرضيةً للمؤمنين بالمسيحيّة أو اليهوديّة:

---

(1) المصدر نفسه، ص40.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص36-39، 54-59، 83، 84 و158-166؛ محمد مجتهد شبستري، هرمنوتيک کتاب وسنت، ص160-167.

(3) في مقابل ما يُعرف بـ «Lower Criticism» وهو ما ينطبق على قضايا مثل دراسة النسخ الأصيلة المخطوطة، والتمييز بين القراءات الصحيحة والمصحّفة.

(4) See: M. R. R. McGuire, «**Higher Criticism**», in: **New Catholic Encyclopedia**, V. 6, p. 1102-1103; Sylvester Burnham, «**Higher Criticism, The**», in: **The Encyclopedia Americana** (1957 Edition), V. 14, p. 183-184; Roy A. Harrisville & Walter Sunberg, **The Bible in Modern Culture**, p. 262-272.

وقد تبيّن على ضوء هذه الدراسات أنّ الأسفار الخمسة الأولى، لها أكثر من كاتب، بينما كانت تُنسب في الفكر الدينيّ التقليدي إلى موسى (ع). وكذلك كشف تكرّر القصص واختلاف السبك والأسلوب في الأسفار الخمسة بحسب ترتيبها الحاليّ عن أنّها تلفيق من مجموعة روايات قديمة تتفاوت في تاريخها وعمرها. فبعض الأقسام... كُتِبت في زمن السبي البابليّ (أي بعد 800 من عهد موسى). كما ساق تحليل إنجيل يوحنّا والاختلاف بينه وبين سائر الأناجيل عددًا من الباحثين والنقّاد إلى الاعتقاد بأنّ هذا النصّ ما هو إلا سيرة للسيد المسيح كُتِبت بعد ما لا يقلّ عن نصف قرنٍ من تاريخ صلبه[1].

وقد كان يهدف شلايرماخر من خلال إبراز مفهوم التجربة الدينيّة إلى نقل الكتاب المقدّس إلى قلوب المؤمنين ليبقيه في مأمنٍ من الضربات النقديّة التي كانت تُوجّه إليه في ذلك العصر[2].

أضف إلى ذلك أنّ بعض اللاهوتيين المسيحيّين كانوا يرغبون في الاعتماد على مفهوم التجربة الدينيّة لتبرير بعض ما يُحسب أنّه أخطاء في الكتاب المقدّس وذلك بالقول إنّ النصّ المتوفّر بين أيدينا هو تجربة دينيّة لكتّاب النصّ. وقد كانوا بذلك يحاولون الدفاع عن الكتاب المقدّس بدعوى أنّ معارضة بعض مضامينه للعلم البشريّ لا تضرّ بسماويّة هذا الكتاب وإلهيّته؛ وذلك بافتراض أنّ «الله لم يكن يريد إملاء كتاب معصوم

---

(1) إيان باربور، علم ودين، ص130-131. ويكتب مفكّر مسيحيٌّ آخر في هذا المجال فيقول: «يعتقد نقّاد الكتاب المقدّس عمومًا، على خلاف وجهة النظر التقليديّة في الكنيسة، بأنّ الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم لم يكتبها موسى؛ بل كتبها على الأقلّ أربعة كتّاب آخرين. ومن نتائج هذه الرؤية أنّ سفر التكوين يقدّم رؤيتين مختلفتين إلى قضيّة الخلق. كما أنّ ثمّة من يرى أنّ النبوءات التي يتضمّنها الكتاب المقدّس كُتِبت بعد حصول تلك الوقائع في التاريخ. ولقد كان يُعتقد أنّ إنجيل يوحنّا، أكثر الأناجيل محبوبيّة، كُتِب على يد يوحنّا الرسول ولكن تبيّن غير ذلك بحسب الدراسات النقديّة التي مورست على الكتاب المقدّس، ويدّعي هؤلاء النقّاد أنّ البعد التاريخيّ فيه ضعيف» (ويليام هوردرن، مصدر سابق، ص38).

(2) ويليام هوردرن، راهنماى الهيات پروتستان، ص41.

على كتّاب الإنجيل... بل هذا الكتاب هو ترجمة وتعبير بشريّ عن تجربة وعلاقة نشأت بين المشيئة الإلهيّة وبين الإنسان غير المعصوم الذي يُحتمل في حقّه الوقوع في الخطإ»[1]. وسوف نعود إلى هذه النقطة لنعالجها بالتفصيل في آخر هذا الفصل.

3- المواجهة مع الأديان الأخرى

لقد ساعد التطوّر العلميّ وسهولة التواصل وولادة علم الأديان المقارن ساعد ذلك كلّه المسيحيين على التعرّف إلى الأديان المنتشرة على سطح المعمورة، وكشف لهم عن تشابه تعاليمهم الدينيّة في مجالي العقيدة والأخلاق مع كثير من الأديان. وإثر اكتشاف هذا التشابه كما اكتشاف التعارض والاختلاف أحيانًا، تعرّضت فرادة الدين المسيحيّ للاهتزاز[2]، وقد ولّدت هذه المعارف الجديدة ليس قلقًا على الصدق الحصريّ للمسيحيّة، بل بدأت المسيحيّة تخشى من تمهيد الأديان الأخرى وفتحها الباب في وجه الاعتقاد بالدين الطبيعيّ غير الوحيانيّ. وقد كان مفهوم التجربة الدينيّة حلًّا مناسبًا لتفسير موارد التعارض وموارد الاتفاق بين المسيحيّة وسائر الأديان[3]. وهكذا باتت التجربة الدينيّة منطلقًا وأساسًا تُبنى عليه فكرة التعدّديّة (pluralism) الدينيّة.

4- مجاراة العلم التجريبيّ

لقد دعا التقدّم المدهش للعلوم التجريبيّة والتصوّر الذي يقضي بعدم أهميّة الأمور الميتافيزيقيّة، بعض الباحثين في الدين إلى دراسة الدين من زاوية تجريبيّة بحجّة أنّ في الدين والتديّن بعدًا تجريبيًّا واضحًا ولو أنّه

(1) إيان باربور، علم ودين، ص269.

(2) ويليام هوردرن، راهنماى الهيات پروتستان، ص36.

(3) المصدر نفسه، ص41-42.

تجربة داخليّة باطنيّة. ويبدو أنّ محمد إقبال اللاهوري (1876- 1938 م) واحدٌ من روّاد هذا النمط من الدراسات، فهو يتحدّث عن ثلاثة أنواع من التجارب هي: الباطنيّة، والخارجيّة، والتاريخيّة، ويعدّ الوحي تجربة نبويّة من النوع الأوّل[1].

وفي المقابل يرى عـددٌ من العلماء الغربيّين أنّ هذه الطريقة في دراسة الدين لا تجدي نفعًا، وقال بعضهم في نقدها: «لقد أراد الفلاسفة واللاهوتيّون الليبراليّون الاستفادة من هذه الطريقة التجريبيّة، وبالتالي أقرّوا بمفهوم التجربة الدينيّة. والاعتراف بالتجربة الدينيّة بحدّ نفسه يدعو الإنسان إلى السير في طريقٍ غير معبّدٍ للتجربة؛ لأنّ الدين أمرٌ ذهنيّ غير تجريبيّ بحسب طبيعته»[2].

5- محوريّة الإنسان بدل محوريّة الله

في العصر الحاضر وبعد هيمنة التيّارات الإنسانويّة، كان لا بدّ للدرس الدينيّ من أن يتأثّر بهذا الجوّ السائد، ويتحوّل محور البحث في الدراسات الدينيّة من الله إلى الإنسان[3]. ومثال ذلك ما مرّ في الفصل السادس؛ إذ أشرنا إلى أنّ بعض علماء الأديان تبنّوا أنّ ما يحدّد مجال الدين ويرسم حدوده هو «توقّعات الإنسان»، وليس «النصوص الدينيّة». وعلى حدّ قول بعضهم كان الإنسان في فترة من الفترات يرى أنّه يقدر على تأمين حاجاته من النصوص الدينيّة، ولأجل ذلك ظهر في التراث الدينيّ كتب من قبيل «طبّ الرضا» و«طبّ الصادق»؛ وبعد تبدّل توقّعات الإنسان تغيّرت نظرته إلى الدين، وضاقت المساحة التي يمكن للدين أن يتكلّم فيها ويبدي رأيه. ووفق هذه النظرة إلى الإنسان ودوره من الطبيعيّ أن يرتفع منسوب الاهتمام بتجربة

---

(1) انظر: محمد اقبال لاهوري، احياى فكر دينى در اسلام، ص147.

(2) ويليام هوردرن، راهنماى الهيات پروتستان، ص75.

(3) انظر: مصطفى ملكيان، كلام جديد 2، ص22 و31.

الإنسان للأمور القدسيّة الدينيّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الإنسانويّين الملحدين الذين يعلون من قيمة الإنسان وقدراته على حساب الإيمان بالله وبعالم ما وراء الطبيعة، لا يجدون في مفهوم التجربة الدينيّة ما يتعارض مع منطلقاتهم: «الدين والتجربة أمرٌ واحدٌ؛ فحيثما تكون الشخصيّة الإنسانيّة في حالة تكامل يكون الدين»[1].

6- التحليل الماديّ للظواهر الماورائيّة

انتهى عددٌ من المفكّرين المنكرين للماورائيّات إلى أنّه لا يمكن تجاهل التقارير التي ترتبط بالحالات النفسيّة والمكاشفات التي يعيشها المؤمنون؛ ومن هنا لم يمانع هؤلاء من إخضاع هذه الظواهر للدرس، ولم ينكروا وقوع مثل هذه التجارب لمن يدّعيها، ولكن مع التأكيد على أنّ الحديث عن هذه التجربة لا يدلّ بالضرورة على وجود متعلّق لها[2]. وبعبارة أخرى: يرى هؤلاء أنّ أمورًا مثل: الله والوحي وما شابه ما هي إلا أوهام؛ وأمّا تجربة هذه الأمور أي ما يُسمّى بالتجربة الدينيّة هي أمر لا مجال لإنكاره. يقول إميل دوركهايم (1858-1917 م) وهو عالم الاجتماع الذي يرى أنّ المجمتع هو الله وهو الذي يصوغ الدين والأفكار الدينيّة:

«لا شكّ في وجود تجربةٍ دينيّة، وهذه التجربة ليست خيالًا محضًا لا واقع له... ولكنّ ذلك لا يعني بأيّ وجه من الوجوه أنّ وراء هذه التجربة واقعًا يشبه ما يؤمن به المتديّنون»[3].

---

(1) ويليام هوردرن، راهنماى الهيات پروتستان، ص75.

(2) يقول أحد العلماء المعاصرين في نقد هذه المقاربة للتجربة الدينيّة: «بعض ما يُطرح في هذا العصر تحت عنوان التجربة الدينيّة... ليس سوى منطق يزيد القاضي بإنكار الحقائق الدينيّة كلّها. وذلك أنّ جميع الأنبياء يتحوّلون إلى ما يشبه الدراويش الذين تلاعبت الأوهام بعقولهم...! وما رآه هؤلاء الأنبياء أو سمعوه إنّما هو صوت داخليٌّ لا يملكون أيّ دليلٍ على صحّته». (محمد تقي مصباح يزدي، هفته‌نامه پرتو سخن (بيست و پنجم ارديبهشت 81)، ص4).

(3) إميل دوركهايم، صور بنيانى حيات دينى، ص578 - 579.

تصنيف التجارب الدينيّة

تذكر الباحثة كارولين فرانكس ديفيس (Caroline Franks Davis) أقسامًا ستّةً للتجربة الدينيّة[1]، وقد أثار ما قدّمته في هذا المجال اهتمام بعض الكتّاب الإيرانيّين فأعادوا تبنّي أفكارها بعد إدخال بعض التعديلات عليها[2]. وعلى الرغم من هذا التقويم الإيجابيّ لما تبنّته ديفيس، يبدو لنا أنّها في تقسيمها هذا اعتمدت أكثر من أساس للقسمة في وقتٍ واحدٍ، وقد نتج عن تقسيمها هذا أقسام غير متوازنة منطقيًّا، إلا أنّنا نعترف لها بالتفاتها إلى نقاطٍ مهمّةٍ في ما انتهت إليه من أقسام[3]. ومهما يكن من أمرٍ فإنّه يمكن استنباط تقسيماتٍ عدّة للتجربة الدينيّة مَبنيّةٍ على الأسس والمعايير التي تُعتمد للتقسيم، وفي ما يأتي نحاول الإشارة إلى أهمّها.

1- التجارب الحسّيّة (شبه الحسّيّة) وغير الحسّيّة

يُقسّم ريتشارد سوين برن (1934- م) طرق تحقّق التجارب الدينيّة على أساس الحاجة إلى وسائط حسيّة أو عدم حاجتها، وعلى أساس كونها شخصيّة أو عامّة، إلى خمسة أنواع[4]:

---

(1) وهذه الأقسام هي: التجارب التفسيرية (interpretive)، شبه الحسية (sensory-quasi)، الإلهاميّة (revelatory)، المحيية (regenerative)، النسكية/ الخشوعيّة (numinous)، والعرفانيّة (mystical). (انظر:

Caroline Franks Davis, **The Evidential Force of Religious Experience**, p. 33-56).

(2) انظر كمثال ونموذج: محمد تقي فعالي، تجربه دينى ومكاشفه عرفانى، ص348-373؛ علي شيرواني، «تجربه دينى»، ص158-172.

(3) يشبه هذا التقسيم تقسيم الإنسان إلى: أبيض البشرة، وأسود البشرة، وشاعر، ومريض، وإيراني...؛ والصحيح هو تعدّد التقسيمات بتعدّد الأسس التي تُبنى عليها القسمة، فيُقسّم الإنسان بحسب لون البشرة إلى: أبيض وأسود؛ وبحسب الصحّة والمرض، إلى: صحيح ومريض، وهكذا...

(4) Richard Swinburne, **The Existence of God**, p. 249-253.

أ- ما يحصل بطريقةٍ حسيّة وبشكل محسوسٍ ومشهود لعموم الناس. ومثال هذا النوع، غروب الشمس الذي هو ظاهرةٌ مشهودة لعامّة الناس لا يُستثنى من مشاهدتها أحدٌ ذو عينين؛ ومثل هذه الظاهرة المتعارفة قد تتحوّل عند بعض الأشخاص إلى وسيلة لتجربة العلاقة مع الله وتدعو إلى تذكّره والالتفات إليه.

أراك فـي الـبحر بـل أراك البحر   أينما يمّمت من سهل ومن جبلٍ
أيـمّـم شـطـر الـبـرّ فـإذا هـو أنـت   أرى ظلّ قامتك الرشيقة وقدّك الميّاسَ

ب - ما يحصل بواسطة أمرٍ حسيٍّ ومن خلال ظواهر غير متعارفة وليس لها طابع العموم. وأحيانًا تكون التجربة غير عامّة ولا متعارفة (مثل خروج صوت من الشجرة، ومشاهدتها تشتعل ولا تحترق)[1]، ولكنّها تتّصف بطابع العموم؛ أي أنّ كلّ من يراها يلاحظها ويعيشها تجربة شعوريّةً، وفي هذا المثال يسمع الصوت ويرى الاشتعال[2]. ويرى سوين برن أنّ ظهور السيدة مريم (ع) في فاطيما[3] هو مصداق لهذه الحالة[4]. كما يعتقد

---

(1) إشارة إلى الوحي الأوّل الذي نزل على موسى (ع). وقد أشار مؤلّفو كتاب: **عقل واعتقاد دينى**، إلى هذه الواقعة. (انظر: مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص38-39).

(2) ومن نماذج هذا النوع من التجارب الدينيّة ما حصل مع المؤلّف، عام 1362 شمسي (1984م). وذلك أنّي كنت أسمع في صغري أنّ الإنسان الذي يتعرّض لهجوم كلبٍ يمكنه قراءة قوله تعالى: ﴿وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾ (سورة الكهف: الآية 18)، للخلاص من شرّه. فحدث أن تعرّضت لمثل هذا الهجوم مرّة عندما كنت أسير في شارع فمرّ بي كلبٌ وهاجمني وكان الوقت فجرًا والشارع خالٍ إلا من عددٍ قليلٍ من المارّة، فتذكّرت هذه النصيحة وقرأت الآية، فما كان من الكلب إلا أن توقّف وبسط ذراعيه كما تصوّر الآية كلب أصحاب الكهف!

(3) فاطيما (Fatima) اسم مكان في البرتغال؛ يُقال إنّ ثلاثة أطفال مسيحيّين شاهدوا امرأة أسطع نورًا من الشمس هبطت في ذلك المكان على قطعة من السحاب. وقد تكرّرت هذه الواقعة مرّات عدّة لمدّة ستة أشهر وقد ازداد عدد الذين رأوا هذه الظاهرة أو بعض أجزائها حتّى بلغوا كما يُقال أكثر من خمسين ألف شخصٍ. (انظر: ميشل مالرب، **انسان واديان**، ص297-299؛

H. M. Gillett, «Fatima», in: **New Catholic Encyclopedia**, V. 5, p. 855).

(4) Richard Swinburne, **The Existence of God**, p. 250.

أنّ قيامة السيّد المسيح (ع) نموذجٌ آخره لهذا النوع من التجارب[1]:

ثُمَّ فِي أَوَّلِ الأُسْبُوعِ، أَوَّلَ الْفَجْرِ، أَتَيْنَ إِلَى الْقَبْرِ حَامِلاَتٍ الْحَنُوطَ الَّذِي أَعْدَدْنَهُ، وَمَعَهُنَّ أُنَاسٌ. فَوَجَدْنَ الْحَجَرَ مُدَحْرَجًا عَنِ الْقَبْرِ، فَدَخَلْنَ وَلَمْ يَجِدْنَ جَسَدَ الرَّبِّ يَسُوعَ..»[2]. وَفِيمَا هُمْ يَتَكَلَّمُونَ بِهذَا وَقَفَ يَسُوعُ نَفْسُهُ فِي وَسْطِهِمْ، وَقَالَ لَهُمْ: «سَلاَمٌ لَكُمْ!» فَجَزِعُوا وَخَافُوا، وَظَنُّوا أَنَّهُمْ نَظَرُوا رُوحًا. فَقَالَ لَهُمْ: «مَا بَالُكُمْ مُضْطَرِبِينَ، وَلِمَاذَا تَخْطُرُ أَفْكَارٌ فِي قُلُوبِكُمْ؟ اُنْظُرُوا يَدَيَّ وَرِجْلَيَّ: إِنِّي أَنَا هُوَ! جُسُّونِي وَانْظُرُوا، فَإِنَّ الرُّوحَ لَيْسَ لَهُ لَحْمٌ وَعِظَامٌ كَمَا تَرَوْنَ لِي»[3].

ويشير سوين برن إلى أنّ عموم الظاهرة أمرٌ لا يمكن إثباته دائمًا[4]. ومثال ذلك إذا ظهر لي موجود أبيض اللون وتحدّثت معه، فكيف يمكنني إثبات أنّ كلّ من كان معي في هذه التجربة يعيشها بالطريقة التي عشتها أنا نفسها[5](*)؟

---

(1) تعبير «قيامة السيّد المسيح» والأخبار المرتبطة بهذه الحادثة، هي بحسب الفكر الدينيّ المسيحيّ الذي يؤمن بصلب المسيح ووفاته وقيامته بعد ذلك. وأمّا بحسب الفكر الإسلاميّ، وبحسب ما يقرّره القرآن فإنّ المسيح لم يُصلب ولم يُقتل: ﴿... وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ...﴾ (سورة النساء: الآية 157).

(2) إنجيل لوقا، 24: 1-3.

(3) إنجيل لوقا، 24: 36-39.

(4) يُستفاد من القاعدة الفلسفيّة: «حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد»، أنّ كلّ من يشارك صاحب التجربة في الصفات والمكان، لا بدّ من أن يرى ما رأى ويسمع ما سمع. ولكن لا يمكن إثبات أنّ كلّ شخص حتّى لو اشترك مع صاحب التجربة في الصفات وشاركه المكان والزمان، سوف يعيش التجربة بالطريقة نفسها.

(5) Richard Swinburne, The Existence of God, op.cit, p. 252.

(*) مساحة للتفكير والتأمّل

عموم تجربة الوحي وعدم عمومها

يحدّثنا الإمام عليّ (ع) عما عاشه النبيّ (ص) في غار حرّاء الأمر الذي يمكن تسميته =

ج- ما يحصل بواسطة أمرٍ حسيٍّ، من خلال ظاهرةٍ شخصيّة يمكن الحديث عنها ووصفها بكلماتٍ متعارفةٍ ومتداولةٍ. ومن أمثلة هذا النوع: ما يراه الإنسان في حلمه فهو أمرٌ شخصيٌّ لا يشاركه فيه أحد وبالتالي ليس عامًّا؛ ولكنّ كثيرًا من هذه التجارب يمكن أن توصف ويُخبِر الإنسان عنها من يريد إخباره. ويشير سوين برن إلى قصّة من قصص الكتاب المقدّس يقدّمها كمثالٍ لهذا النوع من التجارب الدينيّة:

«أما ولادة يسوع المسيح فكانت هكذا: لما كانت مريم أمه مخطوبة ليوسف، قبل أن يجتمعا، وجدت حبلى من الروح القدس. فيوسف رجلها إذ كان بارًّا، ولم يشأ أن يشهرها، أراد تخليتها سرًّا. ولكن فيما هو متفكّر في هذه الأمور، إذا ملاك الرب قد ظهر له في حلم قائلًا: «يا يوسف بن داود، لا تخف أن تأخذ مريم امرأتك؛ لأن الذي حبل به فيها هو من الروح القدس»[1].

ومن الواضح أنّ مثل هذه التجارب (الحديث مع الملاك) تندرج تحت هذا النوع، فهي تجربةٌ شخصيّةٌ يشاهدها الشخص وحده؛ ولكن في الوقت عينه يتلقّى خطاب الملاك بواسطة الكلمات المتعارفة، ولو من

= بحسب الفكر الغربيّ تجربة دينيّةً بالنحو الآتي:
وَلَقَدْ كَانَ يُجَاوِرُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحِرَاءَ فَأَرَاهُ وَلَا يَرَاهُ غَيْرِي. أَرَى نُورَ الْوَحْيِ وَالرِّسَالَةِ وَأَشُمُّ رِيحَ النُّبُوَّةِ وَلَقَدْ سَمِعْتُ رَنَّةَ الشَّيْطَانِ حِينَ نَزَلَ الْوَحْيُ عَلَيْهِ (ص)، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا هَذِهِ الرَّنَّةُ؟ فَقَالَ: هَذَا الشَّيْطَانُ قَدْ أَيِسَ مِنْ عِبَادَتِهِ إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَتَرَى مَا أَرَى إِلَّا أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيٍّ». (**نهج البلاغة**، الخطبة 192، ص222-223).
هل ترى إمكان عدّ هذه الظاهرة غير المتعارفة تجربة عامّةً؟ أي لو كنّا مع رسول الله (ص) في الغار هل كنّا سنسمع ما يسمع ونرى ما يرى؟ (انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، ج4، ص356).

(1) إنجيل متّى، 1: 18-20.

خلال المخيّلة على حدّ تعبير بعض الفلاسفة المسلمين[1]، كما يقدر على نقلها إلى غيره بهذه الكلمات[*].

د- ما يحصل بواسطة أمرٍ حسّيٍّ ويكون ظاهرةً شخصيّةً، ولكن لا يمكن بيانها باللغة المتعارفة. والعرفاء الذين يدّعون العجز عن بيان تجاربهم العرفانيّة ومشاهداتهم تندرج تجاربهم هذه في هذا النوع من التجارب الدينيّة[3]. وعلى ضوء هذا التصنيف يرى بعض الكتّاب المسيحيّين أنّ تجربة القدّيسة تيريزا (1512–1582م) هي مصداق لهذا النوع من التجارب[4]:

«بينما كنت أشارك في احتفال القدّيس بطرس، وأنا في حالة صلاة ودعاء رأيت المسيح إلى جانبي؛ ولعلّ الأصحّ أن أقول: أحسست بحضوره؛ وذلك لأنّي لم أره بهذه العين التي في رأسي ولا بتلك العين التي

---

(1) انظر: أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص115-116؛ ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص115-121؛ ملّا صدرا، المبدأ والمعاد، ج1، ص803 -804؛ الشيرازي نفسه، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج7، ص24- 28.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

كون تجربة الوحي شخصيّةً وقابليّة ملاك الوحي للمشاهدة

ورد في بعض الأخبار والروايات الإسلاميّة: كان جبرئيل إذا أتى النبيّ (ص) قعد بين يديه قعدة العبد، وكان لا يدخل حتّى يستأذنه. (محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج18، ص256 و260)؛ كما ورد أنّه كان يتجسّد بصورة شخص اسمه دِحية الكلبي، وكان بعض أصحاب النبيّ يرونه عندما كان يتجسّد في هذه الصورة. (المصدر نفسه، ج18، ص267؛ ج20، ص210؛ ج22، ص332؛ ج92، ص354؛ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج2، ص587).

(3) Richard Swinburne, The Existence of God, p. 251.

(4) يبدو لنا أنّ الأصحّ هو جعل تجربة القدّيسة تيريزا من مصاديق النوع الخامس، وذلك أنّها لا تتحدّث عن مشاهدة المسيح بحواسّها، بل تتحدّث عن حضوره في قلبها.

في قلبي. شعرت بأنّه قريبٌ منّي غاية القرب وكأنّي أراه، وأحسب أنّه كان يحدّثني... وكنت أراه دائمًا حاضرًا إلى جانبي؛ ولم يكن ذلك وهمًا. على الرغم من أنّه لم تتسنَّ لي رؤيته في أيّ قالبٍ مشخّصٍ، ولكنّي في الوقت عينه كنت أراه دائم الحضور يقف فوق رأسي ويشهد جميع أعمالي»[1].

هـ- ما يحصل دون واسطة حسيّةٍ. في الأنواع الأربعة المتقدّمة كنّا نتحدّث عن التجربة الدينيّة لأمرٍ مسموعٍ أو مشهودٍ؛ حتّى لو لم يكن متاحًا لكلّ أذنٍ وعينٍ. ولكن ثمّة نوعًا خامسًا هو ما نتحدّث عنه هنا، وهو ما تتحقّق فيه التجربة الدينيّة دون توسيط الحواسّ، بل يجرّب الإنسان فيها الحقيقة «غير المرئيّة» بواسطة «عين القلب والعقل»، ويدرك هذه الحقيقة بهما بشكلٍ مباشر دون أيّ واسطة أخرى[2].

التجربة الدينية

ويشمل هذا النوع الكثير من التجارب الدينيّة التي تترواح بين إلهامات العرفاء ومكاشفاتهم التي تحصل لهم، وبين التجارب البسيطة التي يعيشها المؤمنون في حياتهم العاديّة[3]. وفي الحقيقة إنّ ما يُسمّى معرفة الله الفطريّة هو تجلٍّ وظهور لتلك الحقيقة التي يدركها بعض الناس دون الاستعانة بالحواسّ. وفي هذا السياق قال رجلٌ للصادق (ع): «يا ابن رسول الله، دلّني على الله ما هو. فقد أكثرَ عليّ المجادلون وحيّروني». فقال له: «يا عبد الله هل ركبتَ سفينةً قطُّ؟» قال: «نَعم». قال: «فَهَل كسر بك حيثُ لا سفينةَ تُنجيك ولا سباحةَ تُغنيك؟» قال: «نعم». قال: «فَهَل تعلّق قلبك هناك

(1) مايكل بترسون وآخرون، عقل واعتقاد دينى، ص39-40.

(2) نيكولاس كوزايي (1401-1464م) عارف وعالم ألمانيٌّ يكتب: «وأمّا أنا فإنّني أفهم ما يشير إليه تمثالك ولكن ليس بعيني التي في وجهي، بل بعين روحي وعقلي، فبهاتين العينين أفهم حقيقة روحك التي لا تُرى». (انظر: المصدر نفسه، ص40).

(3) See: Richard Swinburne, The Existence of God, p. 251.

أنّ شيئًا من الأشياء قادرٌ على أَن يخلّصك من ورطتك؟» قال: «نعم». قال الصادق (ع): «ذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجيَ وعلى الإغاثة حيث لا مغيث»[1]. بلى عندما تتلاطم الأمواج ويظهر للإنسان عجزه تتمزّق الحجب من أمام ناظريه فيرى ما لا يراه وهو في سائر حالاته. وفي مثل هذه الحالات يرتفع منسوب الإخلاص عند بعض الناس، بينما بعضهم يبقى على هذه الحالة من الإخلاص بصورةٍ دائمةٍ:

﴿ وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ ﴾[2].

2- التجارب الدينيّة والتجارب التفسيريّة[3]

تُقسّم التجارب الدينيّة وفق أساسٍ آخر غير ما تقدّم إلى قسمين، هما:

أ- التجارب التي لا تستند في وصفها بأنّها دينيّة إلّا إلى التجربة نفسها، وبالتالي فإنّ كلّ من يدرس هذا النوع من التجارب يحكم عليها بأنّها تجربة دينيّة بغضّ النظر عن الموقف منها والحكم عليها بأنّها صوابٌ أم خطأٌ. خذ مثلًا سماع النبيّ موسى ذلك الصوت الذي هتف به قائلًا: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾[4]، فمثل هذه التجربة هي تجربةٌ دينيّةٌ، ولا يتوقّف وصفها بأنّها دينيّة على تفسيرٍ خاصٍّ لها.

ب- والنوع الثاني من التجارب في هذا التقسيم هو التجارب التي

---

(1) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج3، ص41.

(2) سورة لقمان: الآية 32؛ انظر أيضًا: سورة العنكبوت: الآية 65.

(3) See: Caroline Franks Davis, **The Evidential Force of Religious Experience,** p. 33-35.

(4) سورة القصص: الآية 30.

يتوقّف وصفها بأنّها دينيّة على تفسير صاحب التجربة نفسه[1]. تتحدّث ديفيس عن شخصٍ كان في السينما مشغولًا بمشاهدة فيلم؛ ولكنّه شمّ رائحة حريقٍ بشكلٍ غير طبيعيٍّ فرجع إلى البيت لينقذ طفلًا رضيعًا لا يتجاوز عمره الأشهر الستّة، كاد أن يكون طعمة للحريق الذي اشتعل في المنزل. وترى ديفيس أنّ عدّ هذه التجربة دينيّة مرهونٌ بتفسير صاحبها الذي يقول: «لقد دعاني الله بهذه الطريقة لأسهم في إنقاذ ابني من الموت احتراقًا أو اختناقًا»[2]. وتوسّع كارولين ديفيس دائرة هذا النوع من التجارب لتشمل الكثير من الوقائع، مثل: الابتلاءات الناجمة عن الخطايا السابقة، وتلك التي تحصل بهدف مشاركة المسيح آلامه، استقبال المرض بصبر ورباطة جأش، الحوادث التي يتقبّلها الإنسان بسرور سواء كانت مرّةً أم عذبةً، والأحداث التي تقع ويرى صاحبها أنّها نتيجة استجابة دعائه[3](*).

(1) كون تجربةٍ دينيّةٍ مّا تفسيريّةً لا يعني أنّها غير واقعيّة ولا حقيقة لها، وذلك كما لو أنّ طبيبًا قرأ في بعض الأعراض مؤشّرًا إلى مرضٍ فهذا لا يعني أنّ الأمر ليس سوى دعوى من الطبيب، فيما لو خالفه في هذه القراءة طبيبٌ آخرَ غيره، لم يرَ في هذه الأعراض ما رأى زميله.

(2) Caroline Franks Davis, The Evidential Force of Religious Experience, p. 34.

(3) Ibid, p. 33.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

التجارب الدينيّة التفسيريّة

تقرّر الأخبار والروايات الواردة في كتب الحديث الإسلاميّ أنّ البلاء يرتبط بحال الإنسان وصلاحه، ويزداد البلاء كلّما ازداد الإنسان صلاحًا وقربًا من الله: «إنّ أشدّ الناس بلاءً الأنبياء ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الأمثل فالأمثل». (محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج2، ص252، كتاب الايمان والكفر، باب شدة ابتلاء المؤمن، ح 1. وقد روى الكليني في هذا الباب ثلاثين حديثًا). كما ورد عن النبيّ (ص) والأئمّة (ع) ربط عددٍ من الأمور بروابط ذات طابعٍ دينيٍّ، مثل: حبس الرزق: «إنّ الذنب يحرم العبد الرزق». (المصدر نفسه، ج2، ص271، كتاب الإيمان والكفر، باب الذنوب، ح11)، والحرمان من بعض العطايا الإلهيّة الماديّة والمعنويّة: «ما أنعَم الله على =

3- التجارب المعرفيّة والمحيية

يمكن تقسيم التجارب الدينيّة لجهة الأثر الذي تتركه والنتيجة التي تترتّب عليها، إلى قسمين، هما: التجارب التي تولّد المعرفة، والتجارب التي تمنح الحياة. ومرادنا من التجارب المعرفيّة هو ذلك المعنى الذي تُسمّيه كارولين ديفيس بـ (revelatory experience) ولعلّ من الممكن تسمية هذا النوع من التجارب بالتجارب الوحيانيّة[1]. وهذا النوع من التجارب بحسب ديفيس، قصير الأمد، يظهر بشكلٍ مفاجئ، وينتج عنه معرفة لا صلة لها بعالم الاستدلال بل هي معرفة كشفية إفاضيّة، وأخيرًا من سمات هذه التجارب صعوبة وصفها[2]. وقيمة هذه المعارف، بحسب مايستر إيكهارت (Meister Eckhart) (حوالي 1260-1327 م)، تختلف

= عبد نعمةً فسلَبها إياه حتى يذنب ذنبًا يستحقّ بذلك السلب». (المصدر نفسه، ج2، ص274، ح 24)، وترك صلاة الليل: «إنّ الرجل يذنب الذنب فيُحرم صلاة الليل». (المصدر نفسه، ج2، ص272، ح 16)، والابتلاء ببعض الأمراض. (المصدر نفسه، ج2، ص269، ح 3)، بالمعاصي التي تبدر من الإنسان. هل ترى بأنّ الاعتقاد بمثل هذه القضايا، وخاصّةً بعد تأييدها بوقائع خارجيّة، له دوره في تكثير التجارب الدينيّة؟ هل ترى أنّ التجارب الدينيّة عند جميع المؤمنين واحدةٌ؟ هل تعرف أحدًا يحمل هذه النظرة وبالتالي يعطي أبعاد حياته كلّها لونًا دينيًا؟ (تقول ديفيس في حقّ مثل هؤلاء الناس: «إيمان بعض الناس راسخٌ وعميقٌ إلى حدّ أنّهم يعطون كلّ ما يحصل معهم في حياتهم، وكلّ ما ينجزونه، لونًا دينيًا سواء كان إنجازًا أم فشلًا، وسواء كان نعمةً أم نقمةً».

(Caroline Franks Davis, **The Evidential Force of Religious Experience**, p. 43).

(1) «revelatory» في اللغة تعني الكشف والوحي؛ ولكن فضّلنا استخدام وصف المعرفيّة في هذه الدراسة؛ لأنّها أكثر دلالةً على المطلوب. ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ ديفيس لا تتحدّث هنا عن التجارب الدينيّة التي تحصل للأنبياء.

(2) Caroline Franks Davis, **The Evidential Force of Religious Experience**, p. 40.

بحسب مصدرها؛ فعندما تحصل نتيجة العلاقة مع الملاك أو غيره من الموجودات، تكون قيمتها المعرفية أقلّ من الحالات التي تحصل فيها نتيجة العلاقة المباشرة مع الله[1].

وثمّة قسم آخر من التجارب الدينيّة هو منشأٌ للتحوّل في حياة الإنسان أكثر ممّا هو مصدر للمعرفة. وهذا النوع من التجارب هو الذي أسميناه التجارب المحيية، وهي تجارب يمكن ملاحظتها في حياة كثير من المؤمنين، وهي متنوّعة ومختلفة في مستوياتها؛ إذ تبدأ من الإحساس بالاطمئنان والراحة النفسيّة عند ممارسة الأعمال الدينية كالدعاء وغيره، وترتقي إلى أن تصل إلى تحقّق بعض الظواهر الإعجازية[2]. والقصص التي تُحكى عن مثل هذه التجارب كثيرة، نشير في ما يأتي إلى نموذج منها وهي قصّة توبة فضيل بن عياض (توفي 187 ق):

زعموا أنّ فضيل بن عياض عشق أوّل أمره امرأة. فأرسل إليها كلّ ما اكتسبه من قطع الطرق. وكان يزورها من وقت لآخر ويبكي بين يديها حبًّا. وكان أن مرّت قافلة في ليلة من الليالي. وكان فيها رجلٌ يقرأ قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾[3]؛ ونفذت هذه الآية في قلب فضيل كالسهم. فقال: «بلى يا ربِّ، قد آن». ويمّم صوب خربةٍ قلقًا خجلًا من سيرته وأفعاله. فإذا القافلة في مكانٍ قريب، فسمع أحدهم يقول: نرحل؟ فقال بعضهم: حتّى نصبح فإنّ فضيلًا على الطريق يقطع علينا! فلمّا سمعهم يقولون ذلك قال في نفسه: أنا أسعى بالليل في المعاصي، وقوم من

(1) المصدر نفسه، ص43. الوحي المباشر، بحسب التراث الإسلاميّ، أرقى درجةً من الوحي الذي يكون مع واسطةٍ هي الملاك أو غيره من مخلوقات الله. (انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج18، ص256 و268). وعلى أيّ حال لا يقصد إيكهارت عند الحديث عن العلاقة المباشرة مع الله، الوحي الذي ينزل على الأنبياء وحدهم.

(2) See: Caroline Franks Davis, The Evidential Force of Religious Experience, p. 45.

(3) سورة الحديد: الآية 16.

المسلمين هاهنا يخافونني، وما أرى الله ساقني إليهم إلا لأرتدع، اللهم إنّي قد تبت إليك وجعلت توبتي مجاورة البيت الحرام. ولم يكتفِ بالتوبة بينه وبين الله بل بشّرهم بأنّ فضيلًا تاب وهو يفرّ منهم كما يفرّون منه[1].

طبيعة التجربة الدينيّة

لقد اختلف الباحثون في التجربة الدينيّة فعدّها شلايرماخر، ويليام جيمز، ورودلف أُتو (1869-1937م) وغيرها من العواطف والأحاسيس[2] والتأملات الفلسفيّة والكلاميّة هي من توابع هذه التجربة وملحقاتها، فهي بالتالي أشبه بالترجمة من لغةٍ إلى لغةٍ أخرى[3]. بينما يرى آخرون أنّ التجربة الدينيّة هي تجربة حسيّة وليس بينها وبين سائر الإدراكات الحسيّة اختلافٌ ماهويٌّ[4]. وبعبارة أخرى: يمكن العثور على وجوه شبهٍ كثيرةٍ تقرّب بين التجربة الدينيّة وبين الإدراك الحسيّ المتعارف في الحياة العاديّة للإنسان[*].

---

(1) فريد الدين العطار النيشابوري، **تذكرة الأولياء**، ص90.

(2) على الرغم من عدم رضا شلايرماخر عن وصف هذه التجارب بأنها فكرية (intellectual) ومعرفية (cognitive)، فإنّ أوتو يؤكّد صفة المعرفية في وصفه لهذه التجارب الدينيّة. (انظر: Rudolf Otto, **The Idea of the Holy**, p. 146-147).

(3) مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص41-42؛ انظر أيضًا:
Friedrich Schleiermacher, **On Religion**, p. 108; William James, **The Varieties of Religious Experience**, p. 470; Wayne Proudfoot, **Religious Experience**, p. 156-169.

(4) مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص43-44.

(5) See: William P. Alston, **Perceiving God**, p. 9; William J. Wainwright, «The Cognitive Status of Mystical Experience», in: Rowe & Wainwright (eds.), **Philosophy of Religion**, p. 362.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

التجربة الدينيّة والإدراك الحسّيّ

لم تسلم دعوى التشابه بين التجربة والإدراك الحسيّ من النقد، فقد ووجهت هذه =

يبدو لنا أنّ المراتب العليا من التجربة الدينيّة هي من العلم الحضوريّ، وعليه، تنطبق على التجربة الدينيّة أهمّ سمةٍ من سماتِ العلم الحضوريّ وهي انعدام الواسطة بين العالم والمعلوم. ومن هنا، يعتقد بعض فلاسفة المسلمين ومتكلّميهم أنّه حتّى في التجارب الدينيّة المسموعة يكون مضمونها حاضرًا في القلب قبل أن تسمعها الأذن: «يسمع النبيّ الكلام الإلهيّ في قلبه... وبعد ذلك يسمعه بسمعه الظاهريّ»[1].

المقاربة التجريبيّة للوحي في الإسلام

محمد إقبال اللاهوريّ هو أوّل المفكّرين المسلمين الذين افتتحوا هذا النوع من المقاربة لظاهرة الوحي في العالم الإسلاميّ. وهو يضع

= الدعوى بانتقادات عدّة منها:

«أ- إنّ الإدراك الحسيّ تجربة عامّة مشتركة، أما التجربة الدينيّة فعلى الأقل لا تحظى بالمستوى نفسه من العموم، بل يمكن القول إنّها حالة نادرة لا تتّفق إلا للقليل من الأشخاص.

ب- ينقل إلينا الإدراك الحسيّ معلوماتٍ عن العالم الخارجيّ، وأما التجربة الدينيّة فهي لا تعطينا عن الله إلا القليل من المعارف. (مايكل پترسون وآخرون، عقل واعتقاد دينى، ص44).

ج- الإدراكات الحسيّة منسجمةٌ في ما بينها، ويمكن بناء على هذا الانسجام تقويمها والحكم عليها بالصحّة والخطإ من خلال المقارنة بينها؛ أما التجارب الدينيّة فهي متنوّعة إلى درجة لا تسمح لنا بالمقارنة بينها، واستفادة صحّتها أو سقمها من خلال هذه المقارنة. والتجارب الدينيّة مرتبطة بثقافة صاحب التجربة واعتقاداته الدينيّة، وهذا هو سبب الاختلاف في التجربة، فالموجود الأسمى في الثقافة الدينيّة عند الهندوس مثلًا يختلف عن ما يُسمّيه المسيحيّ الله؛ وعلى هذا يُقاس ما سواه». (المصدر نفسه، ص48).

ما رأيك في هذه الانتقادات؟ وهل ترى أنّها تحقّق لصاحبها ما يريد إثباته من الاختلاف بين التجربة الدينيّة والإدراك الحسيّ؟ (انظر: المصدر نفسه، ص44- 48.)

ناقش هذه الانتقادات وغيرها ممّا تراه واردًا على هذه النظريّة.

(1) ملاّ عبدالرزاق اللاهيجي، گوهر مراد، ص366.

هذه التجربة إلى جانب نوعين آخرين من التجربة هما: التجربة الخارجيّة والتجربة التاريخيّة[1]. ولم يقتصر الأمر عليه فقد ظهر بعده من دافع عن هذا الاتّجاه في التعامل مع الوحي، بحجّة لزوم التخلّي عن التفسير التقليدي المعروف في علم الكلام الإسلاميّ، والنظر إلى الوحي وغيره من الظواهر والمفاهيم المشابهة بعين التجربة ومن خلال نموذجها:

اعتاد المؤمنون بأديان الوحي، التعامل مع الوحي عند إرادة فهمه وفق النماذج (پارادايم) المعرفيّة التي كانت متوفّرةً بين أيديهم... وينبغي أن يتكرّر الأمر عينه في هذا العصر فإذا آمنّا بنموذج معرفيٍّ جديد مثل نموذج التجربة الدينيّة، علينا أن نفعل ما كان يفعله السابقون وننظر إلى الوحي بهذه العين الجديدة ونعالج أسئلتنا الدينيّة على ضوء هذا النموذج الجديد[2].

ويُضاف إلى الأسباب العامّة التي دعت إلى طرح فكرة التجربة الدينيّة، محاولة التوفيق بين ثبات الوحي وتطور الحياة الإنسانيّة وتغيّرها. وذلك أنّ بعض العلماء المسلمين وغير المسلمين، يرون أنّ التفسير التقليديّ لمفهوم الوحي لا يمكنه تفسير العلاقة بين قضايا الدين الثابتة وبين تبدّل الحياة البشريّة وتحوّلها. بينما إذا نظرنا إلى الوحي بعين التجربة، فلا مشكلة في تبدّل مقاربة الأنبياء لما يوحى إليهم حتّى لو كان مصدر الوحي واحدًا عندهم جميعًا، وذلك لأنّ النبيّ له دوره في تفسير هذه التجربة المشتركة بينه وبين سائر الأنبياء، بحسب مقتضيات الزمان والمكان. ولا يقتصر الأمر على الأنبياء بل المؤمنون أيضًا يمارسون هذا الدور ويقدّمون تفسيرهم وقراءتهم للوحي بشكلٍ جديدٍ. وعلى ضوء ذلك، يتّضح أنّ: «اللاهوت وعلم الكلام ما هما إلاّ تفسيرات متجدّدة للتجربة الدينيّة، ولمّا كان التفسير مرتبطًا ومقيّدًا بالقيود التاريخيّة للفهم، فمن الطبيعيّ أن يتطوّر

---

(1) محمد اقبال لاهوري، احياى فكر دينى در اسلام، ص147.

(2) محمد مجتهد شبستري، نقدى بر قرائت رسمى از دين، ص405.

اللاهوت وعلم الكلام عبر التاريخ»[1].

وأخيـرًا ربّما يمكن القول إنّ فكرة التجربة الدينيّة هي محاولة اعتمدها بعض اللاهوتيّين المسيحيّين، لتبرير بعض المضامين التي تبدو غير صحيحةٍ في الكتاب المقدّس. وهذا مضافًا إلى مفهوم «التفسير» هو موضوع بحثنا في ما يأتي.

تفسير التجربة الدينيّة وحدود الإنسان

على الرغم من أنّ متعلّق التجربة الدينيّة ليس بالضرورة أمرًا فوق الحسّ، إلّا أنّ عـددًا من المفكّرين الدينيّين، يصرّون على أنّ ما يتلقّاه الإنسان في التجربة الدينيّة هو المعنى ومضمون الحقيقة نفسها وليس الألفاظ الدالّة عليها. وهذه الحقيقة لا بدّ من تفسيرها لبيانها والحديث عنها «وعندما توضع التجربة على بساط التفسير تختلط بـ«نبات الأرض» (الثقافة) ويجد المفسّر نفسه محاصرًا بحدود أربعةٍ هي الحدّ التاريخيّ والحدّ اللغويّ والحدّ الاجتماعيّ والحدّ الجسمانيّ، وكل هذه الحدود تحاصر تفسيره وتترك أثرها فيه»[2]. وبحسب أصحاب هذه الرؤية الأنبياء ليسوا قطعة من قماشٍ مختلفٍ، بل هم أيضًا أسرى هذه الحدود ولا يمكنهم تجاوزها والخلاص من أسرها.

لم يكن الله يريد إملاء كتابٍ معصومٍ عن الأخطاء وخالٍ منها، أو تنزيل تعاليم لا يمكن تجاوزها أو وقوع الخطإ فيها... فالوحي الإلهيّ وردّ الفعل الإنسانيّ مترابطان دائمًا. فالعلاقة هي بين الإرادة والمبادرة الإلهيّة وبين الوعي البشريّ الذي يجوز عليه الخطأ أثناء التفسير والوصف[3].

---

(1) محمد مجتهد شبستري، «مدرنيسم ووحى»، العدد 29، ص18.

(2) محمد مجتهد شبستري، نقدى بر قرائت رسمى از دين، ص383.

(3) ايان باربور، علم ودين، ص269؛ انظر أيضًا: محمد مجتهد شبستري، هرمنوتيک كتاب وسنت، ص200.

وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض المفكّرين المسلمين لجأوا إلى مفهوم التجربة الدينيّة وعبّروا عن الوحي الذي نزل على رسول الله (ص) بأنّه تجربةٌ دينيّةٌ غير مفسّرة[1]، قد تُرِكَ تفسيرها للإنسانيّة بحسب مقتضيات العصور؛ وذلك بهدف تحقيق غرضين هما: تبرير الاعتقاد بأنّ القرآن وحيٌ حتّى بألفاظه، وللتوفيق بين ثبات الوحي وبين حاجات البشريّة المتغيّرة. ووفق هذه الرؤية يكمن سرّ خاتميّة الإسلام في أنّ تفسيره متروكٌ للأجيال، بحيث يقدّم كلّ جيل قراءةً جديدةً تختلف عن قراءات الماضين. وهذا بخلاف الأنبياء السابقين الذين قدّموا تفسيرهم وقراءاتهم للدين ووضعوها بين أيدي أممهم، الأمر الذي لم يقدّره الله لنبيّ الإسلام (ص)، بل أراد عزّ وجلّ أن تكون «التجربة الباطنيّة للنبيّ بعينها بين يدي الأجيال الآتية دون تفسير... وكأنّ هذه التجربة تتكرّر لكلّ جيلٍ ولأهل كلّ عصرٍ»[2].

نقد ودراسة

ما تقدّم من أفكار يحتاج إلى الكثير من النقاش؛ ولكنّنا نكتفي بالإشارة إلى بعض النقاط في ما يأتي:

1- على الرغم من أنّ الاستفادة من مفهوم التجربة الدينيّة كان في كثير من الأحيان بنيّة صافيةٍ، وبقصد الدفاع عن الدين؛ ولكنّ ذلك لا يعني أبدًا مغادرة العقل والبرهان العقليّ في الأبحاث والدراسات الدينيّة. فالعلوم والمعارف الإسلاميّة تعلي من شأن العقل والشهود كلاهما، وتحلّ كلًّا منهما المحلّ الذي يستحقّ، ولا تضحّي بأحدهما لحساب الآخر. وبهذا يتحقّق التوازن بين قدرات العقل والشهود وبين حاجات الإنسان الواقعيّة.

---

(1) هذا على الرغم من التأكيد الكثير على عدم وجود تجربة غير مفسّرة (انظر: إيان باربور، علم ودين، ص246).

(2) عبد الكريم سروش، **فربه‌تر از ايدئولوژى**، ص77. وتجدر الإشارة إلى أنّ سروش لم يلتزم بنظريّته هذه في كتابات أخرى له.

2- ثمّ إنّا إذا غضضنا النظر عن الإشكالات التي تحيط بمفهوم التجربة، إلا أنّ استخدام هذا المفهوم في هذا المعنى الواسع (بحيث يشمل الحالات التي يمرّ بها المؤمنون في علاقتهم مع الدين، كما يشمل تجربة الوحي إلى الأنبياء) قد لا يكون مشكلًا. ولكن لا ينبغي التسامح في مقام التمييز بين التجارب الدينيّة، بحيث تلغى الفواصل بينها، بل لا بدّ من افتراض وجود مراتب يصدق عليها مفهوم التجربة الدينيّة على نحو التشكيك، فشتّان بين تجربةٍ مصونة عن الخطإ وأخرى لا يؤمن دخول الخطإ على خطّها. ونشير إلى هذه النقطة؛ لأنّ بعض المسلمين لا يميّز بين الوحي وبين الشهود الذي يحصل عند بعض العرفاء في بعض حالاتهم. فإنّه وإن أمكن تسمية الوحي بالتجربة الدينيّة؛ ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّها تجربةٌ استثنائيّة مرتبطة بعالم الغيب وما وراء المادّة، وليس ذلك في مقام التجربة في حدّ ذاتها بل في مقام تفسيرها أيضًا. وعلى هذا الأساس لم يتلقّ النبيّ (ص) الوحي وحده بل الوحي وتفسيره في آنٍ معًا، وهذا ممّا يميّز الوحي عن الشهود العرفانيّ[1](*).

---

(1) قبول التمييز بين التجربة وتفسيرها مبنيٌّ على تحليل بعض الفلاسفة المسلمين لظاهرة الوحي. وأما بناء على نظريّة أخرى لا وجود لشيئين في التجربة الدينيّة أحدهما اللفظ والآخر تفسيره.

(*) **أضف إلى معارفك**

التجربة الدينيّة والتفسير الفلسفيّ للوحي

يتحدّث الفلاسفة المسلمون أثناء محاولتهم تفسير ظاهرة الوحي بطريقةٍ ربّما يمكن عدّها قريبةً من مفهوم التجربة الدينيّة، يتحدّثون عن صعود روح النبيّ إلى عالمٍ فوق عالم المادّة لتلقّي الحقائق المعنويّة، ويصرّحون بأنّ هذه الحقائق غير الماديّة لا تنزل من عالمها إلى هذا العالم إلا عندما تلبس لباس المحسوس فتتحوّل إلى مسموعاتٍ أو مرئيّات. ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذه المراحل، بحسب هذه النظريّة، كلّها استثنائيّة وما ورائيّة ولا يترك تحوّلها إلى محسوسة أثره عليها. وبعبارة أدقّ: العوالم الماديّة وغيرِ الماديّة متطابقةٌ «وما هو في هذا العالم ظلٌّ لما في ذلك العالم». (مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج4، ص416). وألفاظ الوحي =

3- إنّ التأكيد على حاجة التجربة إلى التفسير، وشوبها بشوب الحدود والقيود البشريّة، يتعارض مع عصمة الأنبياء في إبلاغ الوحي[1]؛ والحال أنّ عصمة الأنبياء في هذا المجال ليست محلّ تساؤل عند المؤمنين بالنبوّة؛ لأنّ مثل هذه النظرة إلى الوحي تعرّض مفهوم النبوّة للشكّ والانتفاء. وما جدوى النبوّة إذا كان السبيل الأساس الضامن لسعادة البشريّة سوف يتعرّض للتحريف والتبديل في طريقه إلى هذا العالم؟!

ومن هنا نجد القرآن يؤكّد عصمة الأنبياء بأجمل بيانٍ، وذلك قوله تعالى[2]: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا * لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَـٰلَـٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًۢا﴾[3].

4- أشرنا في ما تقدّم إلى أنّ الهدف من التوجّه نحو التجربة الدينيّة، هو تحقيق المصالحة بين ثبات الوحي وتبدّل الحياة وتطوّرها. فقد كان

= كغيرها من الموجودات المادّيّة لها وجود أرقى في عالم ما وراء المادّة وفوق الحسّ، وعندما تنزل على قلب النبيّ وتتحقّق في عالم المادّة على شكل ألفاظ لا تفقد صلتها بعالمها الأرقى، بل تحافظ على علاقتها التكوينيّة بذلك العالم (لتوضيح الفكرة يمكن استخدام أجهزة استقبال الأمواج الصوتيّة أو الصور، كالراديو والتلفزيون، كمثال، فهذه الأجهزة تستقبل وتعيد بثّ الأمواج بطريقةٍ محدّدة ليس فيها أكثر من احتمال).

(1) الخطأ في التجربة الدينيّة هو سمة أكّدها كثيرًا عدد من الكتّاب الغربيّين. (انظر مثلًا: نورمن ال. گيسلر، فلسفه دين، ج1، ص92). وعلى الرغم من هذا نجد أنّ بعض الكتّاب المسلمين الذين يستخدمون نموذج التجربة الدينيّة، لا يتبنّون معيارًا محدّدًا لدفع شبهة الخطإ عن الوحي؛ ولكنّهم في الوقت عينه يجعلون الوحي الذي نزل على النبيّ (ص) معيارًا للحكم على سائر التجارب الدينيّة. (انظر: محمد مجتهد شبستري، «مدرنيسم ووحى»، ص18).

(2) لمزيدٍ من الاطّلاع، انظر: أحمد حسين شريفي وحسن يوسفيان، پژوهشى در عصمت معصومان، ص93-115.

(3) سورة الجنّ: الآيات 26- 28.

يظنّ هـؤلاء أنّ ما يحقّق الصلة والتناسب بين الأمرين هو إعطاء دورٍ للأنبياء وأتباعهم في تفسير الوحي بحسب ما تقتضيه الظروف المستجدّة؛ بينما يمكن القول إنّ الموحِيَ أعرف بمصالح المجتمعات من أيّ موجود آخر، وهو يغطّي حاجات هذه المجتمعات الثابتة والمتغيرة. وأتباع الأنبياء يمكنهم الاعتماد على الاجتهاد لتمييز الأحكام الثابتة عن تلك المتغيّرة، وليطبّقوا كلّيّات الشريعة والوحي على جزئيّات المستجدّات المتغيّرة.

5- الوحي الإلهيّ ظاهرة غيبيّة استثنائيّة وغير متعارفة؛ وبالتالي فإنّ أفضل السبل لفهمها والاستفادة منها هو الاستناد إلى أولئك الذين كانت لهم صلة بمصدر هذه الظاهرة ومنشئها. فالنبيّ الأكرم (ص) لا ينسب معاني القرآن فقط إلى الله تعالى، بل معانيه وألفاظه، ولا يعدّ نفسه سوى حامل أمينٍ لهذه الرسالة السماويّة إلى الى الإنسان[1]. ثمّ إنّ إعجاز القرآن على مستوى الألفاظ الأمر الذي يثبت استناده إلى الله تعالى، لا معنى له إلا على ضوء هذه النظرة إلى كتاب الله. وعليه، لا يصحّ القول إنّه تلقّى معاني القرآن ثمّ صاغها بألفاظٍ من عنده، طبعت القرآن بطابع الحدود والقيود البشريّة: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[2].

خلاصة الفصل

- يُستعمل مصطلح «التجربة الدينيّة» في معنيين أحدهما عامٌّ يشمل كلّ ما له صلة بالحياة الدينيّة (من الحالات التي تعرض للمؤمنين إلى شهود العرفاء ومكاشفاتهم إلى الوحي الذي ينزل على الأنبياء)؛ ولهذا المصطلح معنًى آخر أضيق دائرة هو: تجربة «المعرفة بالله تعالى».

(1) في الوحي غير القرآني يمكن نسبة الألفاظ إلى النبيّ (ص). وتجدر الإشارة إلى أنّ الوحي بحسب التصوّر الإسلاميّ هو مرتبة أعلى وأرقى من الإلهام والكشف اللذين ربّما يحصلان لبعض العرفاء.

(2) سورة يوسف: الآية 2.

- توجد عوامل وأسباب عدّة أدّت إلى طرح مفهوم التجربة الدينيّة والاهتمام بها في الدراسات الدينيّة، منها: ضعف النظم الفلسفيّة الغربيّة في دفاعها العقلانيّ عن التعاليم الدينيّة، ونقد الكتاب المقدّس، ومواجهة الأديان الأخرى، ومجاراة العلوم التجريبيّة، ومحوريّة الإنسان، والرغبة في التحليل الماديّ للظواهر التي تبدو ما ورائيّةً.

- يقسِّم أحد العلماء المسيحيّين التجارب الدينيّة التي تحصل دون واسطة إلى أربعة أقسام، هي: التجربة العامّة والمتعارفة، والتجربة العامّة غير المتعارفة، والتجربة الشخصيّة التي تقبل الوصف باللغة العرفيّة، والتجربة الشخصيّة التي لا تقبل الوصف باللغة العرفيّة.

- توصف بعض التجارب بأنّها دينيّة؛ بسبب التفسير الدينيّ الذي يعطيها إيّاه صاحب التجربة. وقد عدّ بعض الكتّاب الظواهر الآتية تجارب دينيّةً بسبب تفسيرها الدينيّ: البلاءات والآلام الناجمة عن الخطيئة الأصليّة؛ وجميع الحوادث الحلوة والمرّة التي يتقبّلها الإنسان بفرح؛ والوقائع التي تتحقّق ويعدّها صاحب التجربة استجابةً لدعائه.

- يمكن تقسيم التجارب الدينيّة إلى قسمين على أساس الآثار التي تترتّب عليها، وهذان القسمان هما: التجارب التي تولّد المعرفة، والتجارب المحيية. ويميّز بعض الكتّاب بين الصنفين بدعوى أنّ الصنف الأوّل أي التجارب المعرفيّة قصيرة الأمد والمعرفة التي تنجم عنها مباشرة وغير استدلاليّة وهي معرفة مفاضة، ولا تقبل الوصف غالبًا. والنوع الثاني هي منشأ تحوّل في حياة صاحب التجربة على الرغم من أنّها لا تحمل له معرفة جديدةً، وقد يكون هذا التحوّل الذي يطرأ على حياة الإنسان تحوّلًا جذريًا.

- يرى بعض الباحثين أنّ التجربة الدينيّة هي شكلٌ من أشكال العواطف والأحاسيس، بينما يرى آخرون أنّها أقرب إلى الإدراك الحسيّ. ويبدو

لنا أنّ التجربة الدينيّة في مراتبها العليا هي شكلٌ من أشكال العلم الحضوريّ.

- يرى بعض الكتّاب المسلمين أنّ على الفكر الإسلاميّ تبديل النموذج الذي كان يدرس الوحي على ضوئه بنموذج جديد هو التجربة الدينيّة. ويشير هؤلاء إلى أنّ حاجة التجربة إلى التفسير تؤدّي إلى أنّ التجربة بعد تعريضها للتفسير تحاصرها حدود الثقافة والتاريخ والمكان واللغة والمجتمع وتترك أثرها عليها.

- لا نرى أيّ مشكلةٍ في استخدام مصطلح التجربة الدينيّة في هذا المعنى الواسع الذي يشمل الاختبارات الدينيّة التي تعرض للمتديّنين وتتراوح بين ما يحصل للمؤمنين العاديّين وما يحصل عند الأنبياء من وحيٍ. ولكن لا بدّ من الالتفات إلى عدم صحّة وضع جميع مراتب التجربة الدينيّة في سلّة واحدة، بل لا بدّ من الإقرار بوجود تمايزٍ بين تجربة مصونة من الخطإ وتجربة أخرى تحصل لعامّة الناس وهي معرّضة لخطر الوقوع في الخطإ والالتباس في التجربة نفسها وفي تفسيرها كذلك.

أسئلة أجاب عنها الفصل

1- اشرح مفهوم التجربة الدينيّة وبيّن المراد منه.

2- كيف أثّرت البراهين العقليّة التي يُستفاد منها لإثبات وجود الله في التوجّه نحو مفهوم التجربة الدينيّة؟

3- ما المراد من نقد الكتاب المقدّس؟ وكيف أثّر هذا الأمر في التحوّل نحو الاهتمام بالتجربة الدينيّة؟

4- اشرح العلاقة بين المفاهيم الآتية وبيّن دورها في ولادة أو زيادة

الاهتمام بالتجربة الدينيّة: مواجهة الأديان المختلفة؛ تقدّم العلوم التجريبيّة؛ محوريّة الإنسان في اللاهوت وعلم الكلام.

5- ما المقصود من الوقائع المتعارفة وغير المتعارفة عند الحديث عن التجربة الدينيّة؟ اشرح ذلك واستعن بالأمثلة لتوضيح مرادك.

6- ما المراد من وصف التجربة الدينيّة بأنها شخصية أو عامة، وما هو المعيار في الحكم عليها بأحد هذين الحكمين؟

7- هل يرى العلماء الغربيّون أنّ التجربة الدينيّة غير حسيّة بالضرورة، أم أنّها تحتاج إلى وسائط حسيّة؟ اشرح وناقش.

8- ما هي التجارب الدينيّة التفسيريّة؟ اذكر بعض النماذج والأمثلة لهذا النوع.

9- بيّن بعض خصائص التجارب الدينيّة المعرفيّة، واشرح الفرق بينها وبين التجارب المحيية.

10- ما هي أهمّ الانتقادات التي وجُهت إلى النظريّة التي تحكم على التجربة الدينيّة بأنّها أقرب إلى الإدراك الحسيّ؟

11- اشرح المقصود من هذا الكلام وبيّن رأيك فيه: لقد كان للتوفيق بين ثبات الوحي وتحوّل الحياة الإنسانيّة دور مؤثّر في تطوّر نموذج التجربة الدينيّة في الدراسات الدينيّة.

12- على يد من يحصل تفسير الوحي، بناءً على وجهة نظر المسلمين الذين يتبنّون نموذج التجربة الدينيّة، هل يحصل على يد: النبيّ، أم على أيذي المسلمين عبر التاريخ؟ اشرح وناقش.

13- هل يمكن عدّ الوحي تجربةً دينيّةً، مع الحفاظ على مبدإ العصمة وصون الوحي عن التغيير والتبدّل؟ اشرح وعلّل.

مقترحات بحثيّة

- ناقش في ورقةٍ بحثية أحد الموضوعات الآتية:

الحجية المعرفيّة للتجربة الدينيّة؛ إثبات وجود الله عبر التجربة الذهنيّة؛ نظريّة رودولف أوتو في التجارب النسكية/ الخشوعيّة؛ خصائص التجارب العرفانيّة من وجهة نظر وليام جيمز؛ السمات المشتركة بين التجارب الدينيّة.

الفصل العاشر

التعدّديّة الدينيّة

﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[1].

﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾[2].

لا شكّ في وجود أديانٍ[3] عدّة في العالم الذي نحيا في أكنافه، وهذه الأديان المتعدّدة تختلف إلى حدٍّ يصعب في بعض الحالات جمعها تحت مفهوم واحدٍ هو مفهوم الدين[4]. وكثرة الأديان بهذا المعنى المشار إليه أمرٌ لا مجّال لإنكاره أو التشكيك في وجوده؛ ولكن ثمّة أسئلةً كثيرةً شغلت أذهان العلماء والمفكّرين قديمًا وحديثًا، منها في ما له صلة ببحثنا: هل

(1) سورة آل عمران: الآية 19.

(2) سورة آل عمران: الآية 85.

(3) سوف نستعمل كلمة «دين» في هذا الفصل في المعنى العامّ المتداول، على الرغم من أنّ هذه الكلمة في القرآن الكريم لها معنًى مختلف، فالدين في القرآن واحد لا تعدّد فيه، وإن كان يتجلّى عبر التاريخ في معانٍ وقوالب عدّة هي الشرائع. (انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج5، ص350-352؛ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص450).

(4) تحدّثنا في الفصل الأوّل عن بعض الصعوبات التي تواجه العلماء في تعريفهم للدّين، وأشرنا هناك إلى نظريّة «التشابه العائليّ» التي حاصلها أنّ التشابه في الخصوصيّات لا يؤدّي بالضرورة إلى اتّحاد المفهوم.

يمكن الاعتراف بهذه الكثرة والتعدّدية، أو على الأقلّ الاعتراف لمجموعة من هذه الأديـان بغضّ النظر عن عددها قلّةً وكثرةً، بأنّها على حظٍّ من الحقيقة؟ وهل يمكن أن يعتنق المرء دينًا كالإسلام أو المسيحيّة، مع الإيمان بأنّ سائر الأديان أو الأديان الإبراهيميّة على الأقلّ وسيلة مساعدة للإنسان على النجاة، وطريقٌ إلى سعادته في الدنيا أو الآخرة؟ ومن جهةٍ أخرى: أليس من الغرور والتعصّب الحكم على أتباع الأديان الأخرى بالضلال؟ وهل يتوافق هذا الحكم، إن صحّ، مع الاعتقاد بالرحمة الإلهيّة الواسعة؟

نظريّات في حقّيّة الأديان ونجاة أتباعها

وقد وُلِـدت في سياق الجواب عن الأسئلة السابقة نظريّات عدّة، أشهرها ثلاث نظريّات تكوّنت في الفكر المسيحيّ[1]، وهي تستند إلى افتراض إمكانيّة التمييز بين «الحقيّة» و«النجاة»[2]. وفي ما يأتي نحاول بيان هذه النظريّات تباعًا.

---

(1) ربّما يبدو أنّ هذه النظريّات من خصائص الفكر المسيحيّ؛ ولكن وعلى الرغم من ذلك يمكن مشاهدة طروحات مشابهة لها، مع بعض الاختلاف في أديان أخرى. أضف إلى ذلك أنّه من الممكن حذف الخصوصيّات المسيحيّة من هذه النظريّات، والقول بعد ذلك بناء على التقسيم العقليّ: الدين الحقّ إمّا واحدٌ وإمّا أكثر من واحد؛ وعلى الأوّل: إمّا أن تنحصر النجاة بأتباع ذلك الدين الواحد الحقّ، وإما أن ينجو أتباع سائر الأديان.

(2) تجدر الإشارة إلى أنّ بعض المفكّرين لا يقبلون هذا الفرض، ويرون أنّ الدين الذي لا يتّصف بأنّه حقٌّ لا يمكن أن يكون وسيلةً ومقدّمةً للنجاة، فالطريق الخاطئ لا يوصل إلى المقصد الصحيح. يقول السيد حسين نصر (1312 ش) في هذا المجال: «لا يمكن التمييز والتفكيك بين التعدديّة على صعيد الحقّانيّة والتعدّدية على صعيد النجاة، بأنّ ندّعي أنّ أتباع الأديان غير الحقّة، يمكن أن ينالوا النجاة على الرغم من عدم حقّانيّة الدين الذي يؤمنون به» (انظر: حسن حسيني، **پلوراليزم دينى يا پلوراليزم در دين**، ص311، حوار أجراه المؤلّف مع الدكتور حسين نصر). ويبدو لنا أنّ هذا الكلام غير صحيح؛ وذلك لأنّه من الممكن جدًّا رهن النجاة بصدق النيّة وربطها بها، وبالتالي وعلى الرغم من أنّ السالك الصادق في سلوكه لن يصل إلى المطلوب الحقيقيّ والأصليّ إذا اختار الطريق الخاطئ، فإنّ الرحمة الإلهيّة تشمله وينجو من العقاب لصدق نيّته.

1- الحصريّة (exclusivism)

لا تكتفي النظريّة الحصريّة بدعوى احتكار الحقيقة وحصرها في دينٍ بعينه ونفيها عن سائر الأديان، بل يؤمن الحصريّون بأنّ النجاة لن تكون من نصيب أحدٍ من أتباع الأديان التي لا تتحلّى بالاتّصاف بالحقّانيّة. وبالتالي لن يدخل الجنّة ولن يزحزح عن النار والعقاب الإلهيّ إلّا أتباع دينٍ بعينه. ويصرّح عدد من اللاهوتيّين المسيحيّين باشتراط النجاة بالإيمان بمفاهيم تُعدّ أركانًا للإيمان المسيحيّ، ومن هذه المفاهيم يمكن الإشارة إلى «التجسّد» و«الفداء»، ويقول بعض هؤلاء إنّ الأنبياء السابقين على عيسى (ع) لن يحظوا بالنجاة إلّا عبره(*).

(*) **أضف إلى معارفك**

دانتي والحصريّة المسيحيّة

يكتب دانتي (1265-1321م) الشاعر الإيطاليّ المشهور في وصف سكّان الحلقة الأولى من الجحيم (اللمبو): وسمع فيها دانتي تنهّدات المعذّبين «الذين ماتوا قبل ظهور المسيحيّة... ولم ينالوا التعميد المسيحيّ، وعذابهم أن يعيشوا تحدُوهم الرغبةُ في الخلاص دون أملٍ في الحصول عليه... إنّهم لم يأثموا، وإذا كانت لهم فضائل فهي لا تكفي؛ لأنّهم لم ينالوا التعميد الذي هو بابٌ للعقيدة التي تؤمن بها. وإذا كانوا قد عاشوا قبل المسيحيّة، فإنّهم لم يعبدوا الله كما ينبغي». (دانتي آليجيري، **الكوميديا الإلهيّة: الجحيم**، ص113-115). ويعدّد دانتي في ملحمته أسماء عدد من العظماء من العلماء وغيرهم في هذا الحيّ من أحياء الجحيم (ويذكر أسماء عددٍ من الفلاسفة وغيرهم، ويعدّهم من نزلاء هذا الحيّ، فيقول: «وحينما رفعتُ عينيّ إلى أعلى قليلًا، رأيت أستاذ الذين يعلمون يجلس بين أسرة فلسفيّة، وكلّهم ينظر إليه ويمجّده الجميع. وهنا رأيت سقراط وأفلاطون اللذين وقفا أقرب إليه من الآخرين؛ وديمقريطس الذي يجعل العالم صدفةً...، وإقليدس الهندسيّ وبطليموس بقراط وابن سينا وجالينوس وابن رشد الذي صنع التفسير الكبير...». (المصدر نفسه، ص117-118).)، ويقول على لسان دليله الذي كان يرافقه في رحلته المتخيّلة، وهو أيضًا من الذين لم يحالفهم الحظّ فماتوا قبل المسيح (ع) بفترة وجيزة، وكان مأواه اللمبو: «وأنا نفسي من بين هؤلاء، بمثل هذه العيوب =

هذا وتدلّ بعض آيات الكتاب المقدّس على حصر طريق الخلاص بالمسيحيّة؛ ومن ذلك ما ورد في إنجيل يوحنّا على لسان النبيّ عيسى (ع) إذ يقول: «أنا هو الطريق والحقّ والحياة. ليس أحدٌ يأتي إلى الآب إلا بي»[1]. ومن هنا، كانت تتبنّى الكنيسة بدءًا من القرن الثالث الميلادي، القاعدة الآتية كمبدإ: «لا خلاص خارج الكنيسة»[2]. ولكن مع مرور الزمن وتطوّر النقاشات التي دارت حول مفهوم الخلاص، عدّلت الكنيسة موقفها، وتبنّت في المجمع الفاتيكاني الثاني الذي انعقد ما بين (1962-1965م)[3] بحسب ما يكشف عنه الإعلان الرسميّ الصادر عن هذا المجمع، تبنّت إمكانية

= أصبحنا من الهالكين... كنت جديدًا على هذه الحال، حينما رأيت قادرًا يأتي هنا متوّجًا بعلامة النصر (يشير إلى النبيّ عيسى (ع).)، وانتزع منّا شبح أبينا الأول، وشبح ابنه قابيل، وشبح نوح، وموسى المشرّع العظيم والبطريق إبراهيم، والملك داود، وإسرائيل، ومعه والده وأولاده، وراحيل التي فعل إسرائيل من أجلها الكثير. وكثيرين غيرهم، وجعلهم سعداء؛ وأريد أن تعلم أنه لم تُنقذ من قبلهم أرواحٌ بشريّة». (المصدر نفسه، ص115).

(1) إنجيل يوحنّا، 6:14.

(2) Extra ecclesiam nulla sallus (Outside the church, no salvation). See: John Hick, «**Religious Pluralism**», in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion**, V. 12, p. 331; idem, **God and the Universe of Faiths**, p. 123.

(3) وقد ورد في أحد مقرّرات هذا المجمع في ما يرتبط بالإسلام: «أما الذين لم يقبلوا الإنجيل بعد، فإنّهم متّجهون نحو شعب الله بطرقٍ شتّى... ومن بينهم المسلمون الذين يقرّون أنّ لهم إيمان إبراهيم، ويعبدون معنا الإله الواحد الرحيم الذي سيدين البشر في اليوم الأخير...». ويختم هذا المجمع كلامه على الإسلام والمسلمين بهذه التوصية: «ولئن كان عبر الزمان قد وقعت من المنازعات والعداوات بين المسيحيّين والمسلمين، فإنّ المجمع يهيب بالجميع أن ينسوا الماضي، وأن يعملوا باجتهاد صادقٍ سبيلًا للتفاهم فيما بينهم، وأن يتماسكوا من أجل جميع الناس على حماية وتعزيز العدالة الاجتماعيّة والقيم الأدبيّة والسلام والحريّة». (انظر: توماس ميشل، **كلام مسيحي**، ص112-113). وعلى الرغم من هذا الإعلان الصريح والتوصيات الواضحة، فإنّه يبدو لنا أنّ هذا الكلام ناظرٌ غالبًا إلى الجانب العمليّ، وليس فيه كما يدّعي جون هيك دليلٌ على تغيير النظرة العقديّة إلى أتباع الأديان الأخرى.

النجاة لغير المسيحيّين الرسميّين (المعمّدين)[1].

2- الشموليّة (inclusivism)

الشموليّة هي الرؤية التي تحصر «الحقّيّة» والحقّ في دينٍ واحدٍ؛ ولكنّها في الوقت عينه توسّع سبل النجاة وتفتح أبوابها لغير أتباع الدين الحقّ، ولا تحصر النجاة بأهل هذا الدين ولا تقفل أبوابها في وجوه غيرهم[2]. والمسيحيّون الذين يتبنّون هذه النظريّة يشتركون مع أصحاب النظريّة السابقة (الحصريّة) في تأكيد تأثير التجسّد والفداء في الانعتاق الإنسانيّ من أسر الخطيئة الأولى؛ ولكنّهم في الوقت عينه يعتقدون بأنّ «هذا التكفير عن الخطايا يعمّ أثره كلّ البشريّة ولا ينحصر فقط بأولئك الذين يؤمنون بهاتين المفردتين العقديّتين فقط»[3]. وقد ارتبطت نظريّة الشموليّة في اللاهوت المسيحيّ، غالبًا، باسم كارل رانر (Karl Rahner) (1904-1984م) اللاهوتيّ الكاثوليكيّ المعاصر، الذي يقول في هذا المجال:

«المسيحيّة دين مطلقٌ ولا يمكن نيل النجاة من سبيل آخر غير الديانة المسيحيّة. وكلمة الله الوحيدة هي عيسى الذي تجسّد وصُلِب من أجل

---

(1) John Hick, «Religious Pluralism», in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion**, V. 12, p. 331.

(2) وقد عُرِّفت الشموليّة بطريقةٍ أخرى، إذ قيل في تعريفها: «الاعتقاد بأنّ التقليد الدينيّ الذي يؤمن به المرء هو التقليد الدينيّ الذي يحتضن الحقيقة كلّها؛ ولكن مع ذلك فإنّ سائر الأديان أو التقاليد الدينيّة، تحتضن شيئًا من الحقيقة ولو بشكلٍ باهتٍ». (انظر: جان هيك، مباحث پلوراليسم دينى، ص160-161). ويلجأ جان هيك لتوضيح هذه النظريّة إلى التشبيه الآتي: «ويشبه هذا الأمر أن نعتقد بوجود دواء ناجع يحتوي على مادّة كيمياليّة اسمها «المسيح». وهذا الدواء قدّمته المسيحيّة بنسخة صافية من أيّ خلل وبقدرة علاجيّة تصل إلى مئة في المئة. وفي الوقت نفسه تقدّم مؤسّسات أخرى أدويةً مفيدة؛ ولكنّها تحتوي على المادّة الكيمياليّة المسمّاة بـ«المسيح» دون أن تعلم هذه المؤسّسات المنتجة لهذه النسخ من الأدوية بوجود هذه المادة في تركيبة منتوجاتها، وعلى الرغم من أنّ هذه المادة موجودة بمقادير أقلّ من وجودها في النسخة التي تصنّعها المسيحيّة». (المصدر نفسه، ص99).

(3) المصدر نفسه، ص66-67.

البشريّة كلّها. ولم تكتفِ المسيحية بأنّها عرّفتنا على هذه الكلمة؛ بل لقد مهّد هذا التقليد الدينيّ لحضور المسيح نفسه بين الناس. والله يريد الخلاص لجميع الناس، وقد تحمّل عيسى كفّارة خطايا البشريّة كلّها، وبهذا التكفير والفعل الخلاصيّ شملت النعمة الإلهيّة جميع الخلق، حتّى أولئك الذين لم يسمعوا شيئًا عن عيسى ولا عن مملكته ولا موته على الصليب»[1].

ويستخدم رانر[2] مصطلح المسيحيّ المجهول[3] (Anonymous Christian)، للتعبير عن مثل هؤلاء الذين يدخلون في المسيحيّة من حيث لا يحتسبون[4]؛ الأمر الذي يُشبّهه بعض الكتّاب بـ«العضوية الفخريّة»[5]. وهو يرى أنّ الخلاص بالمسيح لا يشمل المتأخّرين زمانًا عن المسيح، بل يشمل من أتى إلى الدنيا وغادرها قبله أيضًا من أتباع الديانات السابقة؛ وذلك لأنّهم كانوا مطيعين للمسيح الموعود الآتي[6](*).

---

(1) مايكل بترسون وآخرون، عقل واعتقاد دينى، ص415.

(2) See: Karl Rahner, «**Religious Inclusivism**», in: Michael Peterson, et al. (eds.), **Philosophy of Religion**, p. 512.

(3) الترجمة الحرفية لهذا المصطلح هي: المسيحي من دون اسم. وقد رجّحت هذه الترجمة لأنّها الأكثر رواجًا في الدراسات اللاهوتية.

(4) ينسب عددٌ من الكتّاب تبعًا لجان هيك هذا المصطلح إلى كارل رانر، ولكن يبدو أنّه ليس من ابتكاراته فهو مصطلحٌ مستخدم قبله بزمان طويل؛ إذ نجده عند جوستين الشهيد (100-163م) وهو من آباء الكنيسة الأوائل وينسب إليه قوله: «كلّ الذين عاشوا أو يعيشون وفق الكلمة (لوگوس = Logos) (مثل سقراط وهيرقليطس وأمثالهما) هم مسيحيّون على الرغم من أنّهم بحسب الظاهر ملحدون أو وثنيّون». (انظر:
Alister E. McGrath (ed.), **The Christian Theology Reader**, p. 4).

(5) انظر: جان هيك، مباحث پلوراليسم دينى، ص68.

(6) مايكل بترسون وآخرون، عقل واعتقاد دينى، ص416-417.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

نظرة إلى الشموليّة

يقول أحد العلماء المسيحيّين في نقد الفكر الشموليّ:

«أليس من العبث الإصرار على إلصاق صفة المسيحيّة كأنّها ماركة مسجّلة على =

3- التعدديّة (pluralism)

التعدّديّة الدينيّة هي النظريّة أو مجموعة النظريّات التي تعترف بجميع الأديان، وترى أنّها جميعًا طرق إلى الحقيقة الدينيّة[1]:

التعدّديّة الدينيّة نظرة معرفيّة ودينيّة (من باب النسبة إلى علم الأديان، وليس إلى الدين) إلى الأديـان، في مجال حقّيّة الدين وكون المتديّنين على حقٍّ. وتتبنّى هذه النظريّة أنّ هذه الكثرة التي ظهرت في عالم الدين والتديّن هي حادثةٌ طبيعيّة، تكشف عن حقيّة كثير من الأديان[2]، وعن كون

= جميع الناس، إذ كان الخلاص أمرًا متاحًا، ومن دون الإنجيل، وعندما نؤمن بأنّ أهل الأديان جميعًا سوف ينالون النجاة على الرغم من اختلاف أديانهم؟ أضف إلى هذا أنّه ما الذي يبرّر الإصرار على التبشير بالمسيحيّة، ما دام جميع الناس محكومين بدخولهم إلى المسيحيّة ولو من دون أن يعلموا؟» (جان هيك، **مباحث پلوراليسم دينى**، ص68).

وفي مقام الردّ على السؤال الأخير يقول أحد اللاهوتيّين:

«إنّ الخلاص والنجاة مرهونان بالمعرفة، وهذا ما يفسّر إصرارنا على التبشير بالمسيحيّة؛ وذلك لأنّنا نريد أن نطلع الناس وخاصّةً المسيحيّين المجهولين منهم، على سبب نجاتهم وسبيل خلاصهم». (مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دينى**، ص418-419).

ما رأيك في هذا السؤال الاعتراضيّ والردّ عليه؟ هل يمكن توسعة دائرة النظرية الشموليّة بحيث ندرج فيها الرؤية المشهورة بين علماء المسلمين؛ ولو بعد حذف الخلفية الفكريّة المسيحيّة الموجودة فيها؟

(1) سوف يأتي لاحقًا أنّ مصطلح «التعددية» مصطلح متعدّد المعاني والاستعمالات، ولكنّ المعنى الأكثر تداولًا وخاصّةً في مثل هذه النقاشات هو «التعدد في الحقيّة». وهذا المعنى هو المعنى الذي يمكن عدّه قسيمًا للنظريّات المطروحة سابقًا. وأمّا المعاني الأخرى للتعدّديّة مثل التعدّديّة السلوكيّة، أو التعدّديّة في النجاة، فإنّها على الأقل لا تتعارض مع النظريات السابقة، أو فقل ليست قسيمًا لها.

(2) أكثر دعاة التعدّديّة الدينيّة والمدافعين عنها، يتحدّثون عن حقّيّة جميع الأديان، حتّى الوثنيّة تنال حظًّا من هذه النظرة المتسامحة؛ وبالتالي ليس فقط كثير من الأديان بل أكثرها توسم بوسمة الحقّيّة.

أكثر المتديّنين محقّين في ما يدينون به، ويبدو أنّ حادثة التكثّر هذه صحّيّة وطبيعيّة لا يمكن الحيلولة دون وقوعها، وهذا الأمر من مقتضيات الفكر البشريّ ذي الوجوه المتعدّدة... وليس صحيحًا أنّ هذه الكثرة هي نتيجة من نتائج سوء الفهم، أو المؤامرة وقصد السوء، أو نتيجة معاندة الحقّ، أو الميل مع الهوى، أو الاستضعاف الفكريّ، أو سوء الاختيار، ولا من آثار غلبة الأبالسة والشياطين»[1].

وقد كان لجان هيك (1922م) الفيلسوف وعالم الدين البريطاني دورٌ مشهودٌ، في تطوير هذه النظريّة في السنوات الأخيرة، وقد كتب في هذا المجال كتبًا ودوّن رسائل ومقالات[2]. وأوّل ما صدر عنه في هذا الحقل كتاب بعنوان: أسطورة حلول الله وتجسّده (The Myth of God Incarnate) الذي صدر له عام 1977 للميلاد[3]، وهو في هذا الكتاب يجادل العقيدة المسيحيّة المعروفة، ويحاول تقديم هذه الفكرة على أنّها مفهوم أسطوريٌّ[4]

---

(1) عبد الكريم سروش، صراط هاى مستقيم، صفحة (أ) و (ب).

(2) وقد طُرحت مثل هذه النظريّة قبل جان هيك عند المفكّر والسياسيّ الهنديّ رادهاكريشنان (Sarvepalli Radhakrishnan) (1888-1975م) الذي أُثِر عنه قوله: «لم يعد الموقف الإنجليكاني والكاثوليكيّ مقبولًا، ذلك الموقف الذي يحكم على جميع الأديان غير المسيحيّة بالخطإ... من الآن فصاعدًا لا يصحّ أن ندّعي أنّ الحقيقة اختارت منطقة من الأرض واستوطنتها دون سائر البقاع... من الآن فصاعدًا لا ينبغي طرح مفهوم الحقّ والباطل في البحث عن الأديان». (سروايلي رادهاكريشنان، مذهب در شرق وغرب، ص36-37).

(3) وقد ووجه هذا الكتاب الذي حرّره جان هيك بالتعاون مع ستّة آخرين، بمعارضة الكنيسة، وقد كُتِبت ضدّه مقالات نقديّة عدّة عُنونت إحداها بعنوان: «سبعة أشخاص ضدّ عيسى المسيح». ثمّ ما لبث أن نُشِر كتاب للردّ على هذا الكتاب بعنوان: «حقيقة تجسّد الله». (انظر: جان هيك، مباحث پلوراليسم دينى، ص33-36).

(4) وهو يقصد من مصطلح الأسطورة في هذا الكتاب، القصّة التي تريد أن توصل إلى السامع معنًى أبعد من الدلالة الظاهريّة لأحداثها وألفاظها. (انظر:

John Hick, «Jesus and the World Religions», in: John Hick (ed.), The Myth of God Incarnate, p. 178).

بهدف تعميم هذه الفكرة إلى سائر الأديان[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ هيك يلفت إلى المنشإ الاجتماعيّ لنظريّته هذه، وذلك أنّه يشير إلى سفره إلى بيرمنغهام التي يصفها بأنّها مدينة تعدّديّة عرقيًّا وثقافيًّا ودينيًّا، ويخبر عن أنّ استقراره في هذه المدينة كان نقطة تحوّلٍ في حياته الشخصيّة[2]. وهو يرى أنّ علاقته بعددٍ من الأشخاص المختلفين معه في الدين، كشفت له عن أنّهم أشخاصٌ معقولون شرفاء، ومن جهة أخرى يعلن عن انزعاجه من التمييز ضدّ الأقليّات الدينيّة في المجتمع البريطانيّ[3]. ومن هذين الأمرين وغيرهما ينتهي جان هيك إلى أنّ الحلّ الجذريّ الذي يُتوقّع منه رفع مثل هذا التمييز هو: «القبول الصريح والصادق بأنّ ظاهرة الوحي والنصّ الدينيّ لا بدّ من أن تُقرأ بطريقةٍ تعدديّةٍ»[4]. ومهما يكن من أمرٍ فإنّه يمكن القول إنّ جان هيك وأمثاله يرون أنّ «تعدديّة الحقّيّة» هي أفضل السبل لـ «التعدديّة السلوكيّة»، وأحيانًا يستخدمون إحدى هاتين العبارتين محلّ الأخرى خطأً[5].

---

(1) Ibid, p. 178-184.

(2) جان هيك، مباحث پلوراليسم دينى، ص21-22.

(3) المصدر نفسه، ص22-30.

(4) المصدر نفسه، ص32.

(5) انظر كمثال، إلى هاتين العبارتين: أ- «يُتّهم المسلمون دائمًا بأنّهم لا يريدون التعايش مع غيرهم، وبأنّهم ضدّ التعدديّة الدينيّة.... وفي مثل هذه الأوضاع التي نعيشها من المهمّ تقديم رؤية دينيّة إسلامية إلى مفهوم التعدّديّة الدينيّة، رؤيةٌ تنسجم مع عظمة الإسلام ومنطلقةٌ من حقيقته أيضًا، وتكشف عن احترام الإسلام لسائر الأديان». (حسن حسيني، پلوراليزم دينى يا پلوراليزم در دين، ص315، نقلًا عن حسين نصر). ب- «السبيل الوحيد للوحدة بين الفرق الإسلاميّة هذا الأمر الذي يكثر الحديث عنه، هو حصرًا الإيمان بأنّ هذه الكثرة طبيعيّة ومقبولة...! ولا يمكن تحقّق الوحدة بالتفكير بطريقةٍ مصلحيّة لحلّ مشكلة التعايش في هذه الدنيا، مع الاعتقاد بأنّ المتديّن المخالف من أهل جهنّم في الآخرة.... إنّ التشيّع والتسنّن هما استجابتان مختلفتان لدعوة النبيّ (ص)، وهما نتيجة قبض وبسطٍ تاريخيٍّ، وليسا نتيجة مؤامرة من هذا أو ذاك». (عبد الكريم سروش، صراط هاى مستقيم، ص 66-67).

أنواع التعدديّة الدينيّة

أشرنا في ما تقدّم إلى أنّ تعبير التعدّديّة الدينيّة لا يدلّ على معنًى واحدٍ، بل له معانٍ عدّة لا ينبغي الخلط بينها، والحكم على أحدها بحكم الآخر. وفي مجال التمييز بين معاني هذا المهفوم يرى بعض العلماء[1] وجود خمسة أقسام للتعدديّة تتمايز في ما بينها، ونكتفي في ما يأتي بذكر أهمّها:

1- التعدّديّة في السلوك

من المعاني التي تقصد عندما يُستخدم تعبير التعدّديّة الدينيّة، معنى التعايش بين الأديان، وتجنّب أتباع الأديان إثارة العصبيّات المذهبيّة والنزاعات الطائفيّة. ومثل هذا المعنى للتعدّديّة ليس محلّ كثير من البحث في النقاشات الكلاميّة، ولا يتنافى أيضًا مع الحصريّة أو الشموليّة. ويمكن العثور على أدلّة في الفكر الإسلاميّ والنصوص الدينيّة تؤيّد هذا المعنى للتعدّديّة، نشير إلى شيءٍ منها:

أ- يدعو القرآن الكريم أتباع الأديان الأخرى إلى ما يُسمّيه الكلمة السواء، وهي المبدأ المشترك بين الأديان؛ أي كلمة التوحيد؛ لتكون معيارًا للتعايش والعمل، بدل أن يتسلّط أتباع دينٍ على أتباع دينٍ آخر[2]:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾[3].

ب- ويشمل القرآن بعطفه وإحسانه ليس أهل الكتاب وحدهم؛ بل

---

(1) وهذه الأقسام الخمسة هي: التعدّديّة القيميّة (السلوكيّة)، والنجاتية، والمعرفيّة، وتعدّديّة الحقيقة، والتعدّديّة في مقام الواجب. (انظر: محمد لگنهاوزن، اسلام وكثرت گرايى دينى، ص34- 38).

(2) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص250؛ عبد الله جوادي آملي، دين‌شناسى، ص196-197.

(3) سورة آل عمران: الآية 64.

تنال رحمته المشركين المسالمين؛ إذ لا ينهى المسلمين عن برّ المشركين الذين لم يقاتلوا المسلمين ولم يهجّروهم من ديارهم:

﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[1].

ج- وقد ورد عن الإمام عليّ (ع) في عهده إلى واليه على مصر يوصيه فيه بالرحمة والرأفة بمن تحت يده من عامّة الناس بغضّ النظر عن انتماءاتهم الدينيّة:

«وأَشعِر قلبَك الرحمةَ للرعيّة والمحبّةَ لهم واللطفَ بهم. ولا تكوننَّ عليهم سَبُعاً ضاريًا تغتنم أكلَهم؛ فإنّهم صنفان: إمّا أخٌ لك في الدّين وإمّا نظيرٌ لك في الخلق»[2](*).

---

(1) سورة الممتحنة: الآية 8.

(2) نهج البلاغة، الكتاب 53، ص326.

(*) **أضف إلى معارفك**

المستشرقون والتعدديّة السلوكية في الإسلام

ينكر بعض المستشرقين إقرار الإسلام التعدديّة السلوكيّة، ويتّهمون الإسلامَ بأنّه توسّل العنفَ والسيفَ للانتشار في الأرض. وفي المقابل يرفض مستشرقون آخرون مثل هذا الاتّهام، ويتحدثون عن التعايش السلميّ بين المسلمين وغيرهم من أتباع الأديان، ومن هؤلاء المستشرق الفرنسيّ غوستاف لوبون (1841–1931م) الذي يقول:

«وسيرى القارئ، حين نبحث في فتوح العرب وأسباب انتصاراتهم، أنّ القوّة لم تكن عاملًا في انتشار القرآن، فقد ترك العربُ المغلوبين أحرارًا في أديانهم، فإذا حدث أن اعتنق بعض الأقوام النصرانيّةِ الإسلامَ واتّخذوا العربيّة لغةً لهم؛ فذلك لما رأوا من عدل العرب الغالبين ما لم يروا مثلَه من سادتهم السابقين، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم يعرفوها من قبل...». (غوستاف لوبون، حضارة العرب، ص127–128). وتجدر الإشارة إلى أنّ المؤلّف يشير إلى مستشرقين آخرين يشاركونه الرأي المذكور أعلاه؛ إذ يشير في أحد هوامش كتابه إلى مستشرق آخر وينقل عنه قوله: «إنّ القرآن الذي أمر بالجهاد متسامحٌ نحو أتباع الأديان الأخرى، =

2- تعدّديّة سبل النجاة والفلاح

من المعاني التي تُقصد عند استخدام مفهوم التعدّديّة الدينيّة، معنى النجاة والخلاص، والحدّ الأدنى لهذه النجاة أو الخلاص هو النجاة من العقاب الأبديّ[1]، وذلك بأن نوسّع دائرة الناجين من العذاب لتشمل البشر جميعًا على اختلاف أديانهم، ولو مع بعض الشروط وبعض القيود. والذين يدافعون عن هذه الرؤية لا يتّفقون بالضرورة حول حقّانيّة الأديان ولا يفكّرون فيها بطريقةٍ واحدةٍ: والشموليّون، بحسب أحد تفسيرات هذه النظريّة، يرون أنّ الدين الحقّ واحدٌ، ومن ينجو من أتباع الأديان غير المحقّة فإنّه ينجو بشمول الرحمة الإلهيّة والمغفرة له. بينما يرى آخرون أنّ الأديان كلّها تتوفّر على نصيب من الحقيقة بدرجةٍ متساويةٍ أو متفاوتةٍ، ومن ينجو من المؤمنين إنما ينجو بما يصيب من الحقّ[2].

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّا نرى أنّ القرآن يترك أمر الحكم على بعض غير

= وقد أعفى البطاركة والرهبان وخدمهم من الضرائب. وحرّم محمّد قتل الرهبان لعكوفهم على العبادات، ولم يمسّ عمر بن الخطّاب النصارى بسوء حين فتح القدس، بينما ذبح الصليبيّون المسلمين وحرّقوا اليهود بلا رحمةٍ وقتما دخلوها». (المصدر نفسه، ص128).

(1) ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ (سورة آل عمران: الآية 185).

(2) وبعبارة أخرى: من لا يحصر الحقّ في دينٍ بعينه من الطبيعيّ أن يوسّع دائرة النجاة لتشمل أهل الأديان كلّها، عملًا بقاعدة نجاة جميع سالكي سبيل الحقّ. ولكن لا بدّ من الالتفات وعدم الوقوع في مغالطة إيهام الانعكاس (مثل عكس القضيّة الصحيحة: كلّ ذهبٍ يذهب، إلى: كلّ ما يذهب ذهب)، وذلك بأنّ نعكس قضيّة: «كل سالكي سبيل الحقّ ناجون» إلى: «كل الناجين سالكون لسبيل الحقّ»، وذلك بالاستناد إلى ما دلّ من أدلّة شرعيّة على التسامح والتعايش مع سائر الأديان، فإنّ ذلك لا يدلّ بأيّ وجهٍ على أنّهم محقّون في أديانهم. وقد أوقعت الغفلةُ بعضَ الأشخاص في هذه المغالطة وصدر عنه قوله: «إذا كانت سائر الأديان لا تُقبل وليست صحيحةً، كما يعتقد بعض المسلمين، فكيف نبرّر أو نفسّر ما ورد في القرآن وعلى لسان رسول الله (ص) من الدعوة إلى احترام أموال أتباع الأديان الأخرى ونفوسهم وأعراضهم؟ وكيف نفسّر الدعوة إلى المحافظة على أماكن عبادتهم وعدم التعرّض لحرّيّاتهم؛ بل والدعوة إلى حمايتهم والمحافظة عليهم؟ فهل يدعونا الله ورسوله إلى التمهيد لدخول هؤلاء النار وإعدادهم لذلك، =

المحقّين من أهل الأديان إلى الله (عزّ وجلّ) ويسمّيهم بـ«المستضعفين»[1] ويخبر أنّهم: ﴿ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ ﴾[2]، وهكذا يظهر أنّ حساب المعاند للحقّ مختلفٌ عن حساب المحروم من الحقّ الذي لم يستطع الوصول إليه. وعلى ضوء هذه القاعدة نلاحظ أنّ الإمام الباقر (ع) يقول في الردّ على أحد أصحابه الذي كان يتحدّث عن التشيّع كميزان للولاء والبراء بقوله: «إنّا نمدّ المطمار[3]... فمن وافقَنا مِن علويٍّ أو غيره تولّيناه ومَن خالَفَنا مِن علويٍّ أو غيره برئنا منه»، نجد أنّه (ع) يقول له: «فأين الّذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴾؟ أَينَ الـ﴿ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ ﴾؟... حقًّا على الله أن يدخلَ الضُّلّال الجنّة»[4](*).

= ووضعهم على الطريق التي تفضي بهم إلى جهنّم؟!» (حسن حسيني، پلوراليزم دينى يا پلوراليزم در دين، ص307) (حوار للمؤلّف مع حسين نصر).

(1) ﴿ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾ (سورة النساء: الآيتان 98-99).

(2) ﴿ وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾. (سورة التوبة: الآية 106).

(3) المطمار هو الشاقول.

(4) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج2، ص383، كتاب الإيمان والكفر، باب أصناف الناس. وقد ورد في بعض النسخ «لا يدخل»؛ ولكنّ سياق الرواية يؤيّد ما أثبتناه أعلاه. وقد ورد ما يشبه هذه الرواية في معناها عن الإمام الصادق (ع): «حقيقٌ على الله أن يدخل الضلّال الجنّة». (انظر: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج5، ص290). ولا بأس هنا من الإشارة إلى أنّ بعض العلماء المسلمين يرى أنّ هؤلاء وإن كانوا لا يستحقّون دخول جهنّم، فإنّهم أيضًا لا يدخلون الجنّة ويستندون في هذا الرأي إلى رواياتٍ أخرى، تدلّ على أنّ محلّ هؤلاء الناس هو الأعراف وهو مكان أو مقام ليس في الجنّة ولا في النار. يقول العلامة المجلسي (1037-1111 ق) مثلًا عن أطفال الكفّار: «ذهب المتكلمون منّا إلى أنّ أطفال الكفار لا يدخلون النار؛ فهم إمّا يدخلون الجنة أو يسكنون الأعراف». (محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج5، ص296-297).

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

المستضعفون فكريًّا

المستضعفون في الآية الآنفة الذكر هم ناس من أهل مكّة أسلموا ولم يهاجروا =

3- تعدّديّة الحقّ

لعلّ المقصود الأوّل من مفهوم التعدّديّة الدينيّة عندما يُستعمل دون أن يُقيّد بقيدٍ هو هذا المعنى؛ أي «التعدّديّة في مقام الحقّيّة أو الحقّانيّة». ويمكن شرح هذا المعنى بأكثر من صيغة، أو فقل يمكن حمل هذا التعبير على أكثر من معنًى:

أ- حقائق العالَم متنوّعة ومعقّدة ومترابط بعضها ببعضها الآخر، وكلّ دينٍ من الأديان يتضمّن شيئًا من هذه الحقائق. يقول أحد المدافعين عن التعدّديّة الدينيّة في هذا المجال:

«يبدو أنّنا أمام أحد خيارين إمّا أن نرى في العالم خطًّا مستقيمًا واحدًا، وما سواه خطوط متعرّجة ومنحرفة، وإمّا أن نراه مجموعة من الخطوط المستقيمة التي تتقاطع في بعض النقاط وتتوازى في حالاتٍ أخرى، وأحيانًا تتطابق: «بل حقيقة تغرق في حقيقة»[1]. ثمّ أليس هذا هو السبب الذي دعا

= حين كانت الهجرة فريضةً. ونزلت هذه الآية وفيها إشارة إلى شيء من التبكيت لهم على تركهم بعض الفرائض، وتعلّلهم بالاستضعاف في الأرض. (انظر: محمود الزمخشري، **الكشاف**، ج1، ص555؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان**، ج3-4، ص151). وعلى الرغم ممّا قيل في سبب نزول الآية، فإنّ إطلاق الآية يسمح لنا بأن نعمّم الحكم لكلّ من لا يستطيع حيلةً ولا يهتدي سبيلًا لا لأنّه أعيت به المذاهب لكونه أحيط به من جهة أعداء الحقّ والدين بالسيف والسوط، بل إنّما استضعفته عوامل أخر سلّطت عليه الغفلة، ولا قدرة مع الغفلة، ولا سبيل مع هذا الجهل. (محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص51). وقد ورد عن أمير المؤمنين عليّ (ع) قوله: «**لا يقع اسم الاستضعاف على مَن بلغتْه الحجة، فسمعتْها أُذُنه ووعاها قلبه**». (**نهج البلاغة**، الخطبة 189؛ انظر أيضًا: عبد علي بن جمعة الحويزي، **تفسير نور الثقلين**، ج1، ص539). ما رأيك في من ينطبق عليه عنوان المستضعف في عصرنا هذا؟ هل ترفع وسائل الاتّصال الجمعيّ والقدرة على الوصول إلى المعلومات الاستضعاف؟ وهل يمكن عدّ بعض العلماء الذين يؤمنون بأديانهم مستضعفين إذا كانت الأديان التي يؤمنون بها غير صحيحة؟

(1) مصرع من بيت لجلال الدين الرومي يقول فيه: «بل حقيقة تغرق في حقيقة - ومن هنا وُلِدت مئة فرقة». (جلال الدين مولوي، **مثنوى معنوى**، الكتاب السادس، البيت 1636).

الله (عزّ وجلّ) إلى أن يقول «صراطٌ مستقيم» (إشارة إلى التنكير)، وليس فقط الصراط المستقيم»[1]؟

وجوابنا عن هذا السؤال هو النفي؛ وذلك لأنّ التنوين في اللغة العربيّة له أسباب عدّة، أحدها وأحدها فقط الإشارة إلى مصداق غير محدّد[2]. ومن هنا، وردت كلمة الصراط في القرآن الكريم معرّفة بالألف واللام في قوله تعالى: ﴿ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[3]؛ ومع ذلك يصرّ الكاتب على تفسير الصراط المعرّف بالصراط غير المحدّد بالنظر إلى ورود هذه الكلمة نكرة منوّنة في آياتٍ أخرى. ثمّ إنّ كلمة صراط وردت في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[4]. فهل يمكن القول إنّ صراط الله في هذه الآية هو واحدٌ من السبل أيضًا؟!

وينبغي الالتفات إلى ما ورد في الرواية عن رسول الله (ص)؛ حيث يتمسّك بقوله عزّ وجلّ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[5]، ويستخدم التشبيه الرمزيّ نفسه فيخطّ في الأرض أكثر من خطٍّ ثمّ ينهى عن اتّباع السبل التي تفرّق الناس عن سبيل الله: «إنّه خطّ خطًّا، ثمّ قال: هذا سبيل الرشد. ثمّ خطّ عن يمينه وعن شماله خطوطًا، ثمّ قال: هذه سبل، على كلّ سبيل منها شيطان يدعو إليه»[6].

---

(1) عبد الكريم سروش، **صراط هاى مستقيم**، ص27. ولملاحظة الآيات التي يشير إليها سروش، انظر: سورة النحل: الآية 121؛ سورة يس: الآية 4؛ سورة الفتح: الآية 2.

(2) والتنوين في بعض الحالات يدلّ على التعظيم، ويُسمّى تنوين التفخيم كما في: ﴿صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾؛ يقول الآلوسي (المتوفّى 1270 ق) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱعْبُدُونِي ۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ (سورة يس: الآية 61): «والتنكير للمبالغة والتعظيم؛ أي هذا صراطٌ بليغٌ في استقامته، جامعٌ لكل ما يجب أن يكون عليه». (شهاب الدين الآلوسي، **روح المعاني**، ج23، ص40–41؛ انظر أيضًا: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج5، ص246).

(3) انظر: فاتحة الكتاب: الآية 6؛ سورة الصافّات: الآية 118.

(4) سورة هود: الآية 56.

(5) سورة الأنعام: الآية 153.

(6) محمود الزمخشري، **الكشاف**، ج2، ص80.

ثمّ إنّ كثرة الحقائق تحتمل أكثر من معنًى، هي: إمكان تصحيح القضيّتين المتناقضتين (مثل: «(أ) هي (ب)» و«(أ) ليست (ب)»)؛ ووجود حقائق مختلفة غير متعارضة (مثل «(أ) هي (ب)» و«(ج) هي (د)»)؛ وإمكان وجود أكثر من فهم للحقيقة الواحدة مترتّبة طوليًّا (بأن يكون أحد الأفهام أو التفسيرات أعمق من الآخر). ويبدو من المؤلف أنّه يستبعد المعنى الأوّل ويميل إلى تفسير التعدّدية بالمعنيين الأخيرين؛ ولكن لا ينبغي أن نغفل أنّ الأديان تختلف في ما بينها ليس على النحوين الأخيرين فقط بل بعض القضايا الدينيّة في دينٍ قد تكون مناقضةً لقضايا دينٍ آخر. وهذا تحدٍّ كبير يواجه دعاة التعدّديّة الدينيّة(*).

ب- المعنى الثاني هو أنّ كلّ دينٍ من الأديان ينال قسطًا من الحقيقة غير تامٍّ، وليس أيٌّ منها يصيب كبد الحقيقة ويقبض عليها كاملةً من غير

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

حصريّة الأنبياء وتعدّديّة أتباعهم!

يخطو صاحب العبارات السابقة خطواتٍ أخرى؛ بهدف نسبة التعدّديّة إلى القرآن الكريم، ويحاول توضيح تصوّره عن التعدّديّة، ليثبت أنّ الإيمان بدينٍ كالإسلام لا يعني بأيّ وجهٍ قبول الحصريّة الدينيّة، ويرى أيضًا أنّ الأنبياء لا يمكن أن يكونوا غير حصريّين، ومن هذه الحصريّة النبويّة وُلدت التعدّديّة:

«علينا أن نميّز موقفنا عندما نبحث عن التعدّديّة عن موقف الأنبياء... فالنبيّ لا يمكن أن يكون تعدّديًّا؛ فرسالة النبيّ تقضي بأن يشدّ الناس جميعًا إلى دعوته ويجذبهم إلى صراطه، ويصرفهم عن سائر المذاهب والتيّارات. وبعبارة أخرى: النبيّ أوّلًا وبالذّات يدعو الناس وينفخ في كور التعدّديّة بالعرض ليُحميه؛ وذلك لأنّه يضيف إلى الفرق الموجودة فرقةً وإلى الأديان دينًا» (عبد الكريم سروش، صراط هاى مستقيم، ص140).

تأمّل في هذا الكلام وناقشه. هل يصحّ برأيك أن أتباع الأنبياء أدقّ بصيرةً من الأنبياء أنفسهم؟

نقص. وعلى ضوء هذا الفهم يمكن تشبيه مؤسّسي الأديـان وأتباعهم بجماعة العميان الذين تلمّسوا الفيل وشرعوا في تفسير ما يتلمّسون، فحسِب أحدهم أنّه بساط لخشونة ملمسه وحسِب آخر أنّه عمود لأنّه أخذ بساقه[1]. ولهذا التشبيه القديم[2] تاريخ في البحث عن التعدّديّة الدينيّة وقد جذب انتباه عددٍ من الذين تعرّضوا لبحث هذا المفهوم من فلاسفة الشرق والغرب[3].

الأدلّة الفلسفيّة-الكلاميّة للتعدّديّة الدينيّة

يمكن العثور على بعض منابت التعدّديّة الدينيّة في كلمات القدماء،

---

(1) يستفيد أبو حامد الغزالي (450-505 ق) من هذا المثل لبيان أسباب اختلاف الناس فيقول: «فاعلم أنّ جماعة من العميان قد سمعوا أنّه حُمل إلى البلدة حيوان عجيب يُسمى الفيل؛ وما كانوا قطّ شاهدوا صورته ولا سمعوا اسمه. فقالوا لا بدّ لنا من مشاهدته ومعرفته باللمس الذي نقدر عليه، فطلبوه فلمّا وصلوا إليه لمسوه فوقع يد بعض العميان على رجليه ووقع يد بعضهم على نابه ووقع يد بعضهم على أذنه. فقالوا: قد عرفنا، ثم انصرفوا فسألهم بقية العميان فاختلفت أجوبتهم فقال الذي لمس الرجل إنّ الفيل ما هو إلا مثل أسطوانة خشنة الظاهر إلا أنه ألين منها. وقال الذي لمس الناب ليس كما يقول بل هو صلب لا لين فيه وأملس لا خشونة فيه وليس في غلظ الأسطوانة أصلًا؛ بل هو مثل عمود. وقال الذي لمس الأذن لعمري هو ليّن وفيه خشونة فصدق أحدهما فيه ولكن قال ما هو مثل عمود ولا هو مثل أسطوانة وإنّما هو مثل جلد عريض غليظ. فكلّ واحد من هؤلاء صدق من وجه إذ أخبر كل واحد عما أصابه من معرفة الفيل ولم يخرج واحد في خبره عن وصف الفيل؛ ولكنهم بجملتهم قصروا عن الإحاطة بكنه صورة الفيل». (أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج4، ص8، كتاب التوبة، الركن الأول؛ انظر له أيضًا: **كيمياى سعادت**، العنوان الثاني، الفصل السادس، ص83 -84؛ سنائي غزنوي، **حديقة الحقيقة**، ص69 -70). ويمكن العثور على هذه الحكاية الرمزيّة عند: محمد بن محمود الهمداني، **عجايب نامه**، ص21؛ جلال الدين مولوي، **مثنوى معنوى**، الكتاب الثالث، الأبيات 1259-1266.

(2) وينسب أبو حيّان التوحيدي (المتوفّى حوالى 414 ق)، هذا التشبيه إلى أفلاطون (427- 348 ق. م) (انظر: أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، ص269، الرقم 64).

(3) انظر: جان هيك، **مباحث پلوراليسم دينى**، ص73 و169؛ عبد الكريم سروش، **صراط هاى مستقيم**، ص15.

وبالتالي ليس هذا الطرح جديدًا كلّ الجدّة، وإن رُبِط مؤخّرًا بمفهوم الليبراليّة السياسيّة[1] وحاول المفكّرون المعاصرون اكتشاف أدلّة دينيّة وغير دينيّة لإثبات صحّة التعدديّة ببعض معانيها على الأقلّ وفي بعض مستوياتها. ويُصنّف عددٌ من علماء المسلمين في خانة الدفاع عن هذا المفهوم؛ ولكنّ التأمّل والتدقيق في كلام كثيرٍ منهم، يكشف عن غير الصورة المدّعاة المنسوبة إليهم. خذ مثلًا الشيخ أبا الحسن الخرقانيّ (توفّي 425 ق) الذي اشتهر عنه قوله: «من داس بساطنا أطعموه من خبزنا ولا تسألوه عن دينه؛ لأنّ من استحقّ الروح من الله لا يَحرُم عليه خبز أبي الحسن»[2]. والأمر عينه يمكن قوله في ما يظهر من كلام إخوان الصفا (القرن الرابع)، وأبي العلاء المعرّي (363–449 ق)، ومحيي الدين بن عربي[3] (560 – 638 ق) وجلال الدين الرومي[4] (604–672 ق)، فكل هذه النصوص التي تُنسب إليهم، هي أبعد ما تكون عن التعدّدية الدينيّة بالمعنى المقصود من هذا التعبير، وبين مرادهم الحقيقيّ من هذه الكلمات وبين التعدّديّة الدينيّة مسافةٌ طويلةٌ. يقول أحد العلماء المعاصرين عن الصلة بين العرفان وبين التعدّديّة الدينيّة:

(1) يقول الأستاذ لگنهاوزن (1953م) في هذا الأمر: «التسامح تجاه الأفكار الدينيّة أمرٌ مبنيٌّ على الليبراليّة السياسيّة، وربّما يمكن القول إنّ التعدّديّة الدينيّة هي نتيجة من نتائج الليبراليّة ثمّ بدأ المفكّرون بالبحث عن أدلّة دينيّة لها». (محمد لگنهاوزن، اسلام وكثرت گرايى دينى، ص14).

(2) عبد الرفيع حقيقت، تاريخ عرفان وعارفان ايرانى، ص12.

(3) انظر: رسائل إخوان الصفا، ج3، ص412؛ ج4، ص139؛ أبو العلاء المعرّي، لزوم ما لايلزم، ج2، ص528؛ محيي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، ص57.

(4) «إنّه اختلاف في المنظر يا لبّ الوجود هو الاختلاف بين المؤمن والمجوس واليهود». (جلال الدين مولوي، مثنوى معنوى، الكتاب الثالث، البيت 1258). «ولما صار ما لا لون له أسير اللون– اعترك موسى مع موسى وتقاتلا». (المصدر نفسه، الكتاب الأول، البيت 2467). «اختلاف الخلق يدور حول الاسم، فإذا وصلوا إلى المعنى هدأت النفوس وانقطع النزاع». (المصدر نفسه، الكتاب الثاني، البيت 3680). للاطلاع على المقصود من هذه الأقوال المولويّة، انظر: عبد الله جوادي آملي، دين شناسى، ص220–222؛ علي ربّاني گلپايگاني، تحليل ونقد پلوراليسم دينى، ص72، 76–82 و117– 118.

إنّ دعوى الانسجام بين «العرفان وجمال الكون في نظر العارف» وبين «التعدّديّة» هي في الواقع مغالطة بين التكوين والتشريع؛ وذلك لأنّ العارف الذي يحدّثنا عن الجمال الذي يراه في الكون المخلوق لله تعالى إنّما يحدّثنا عن الكون في مقام التكوين. وأمّا في مقام التشريع فإنّ العارف نفسه يعتقد بأنّه ملزمٌ بطاعة الأوامر الإلهيّة... وبالتالي يرى الفرق كلّ الفرق بين المطيع والعاصي، وبين المؤمن والكافر والمنافق[1].

وعلى أيّ حال، فقد حاول بعض المدافعين عن التعدّديّة بناء دفاعهم على قواعد كلاميّةٍ وفلسفيّة، نشير في ما يأتي إلى أهمّها:

1- نسبيّة الحقيقة

على الرغم ممّا يظهره التعدّديّون من موقفٍ سلبيٍّ من النسبيّة المطلقة[2]، فإنّهم يقعون فيها شاؤوا أم أبوا عندما يذعنون بضرورة التمييز بين «الحقّ عندي» و«الحق عنده»، أو فقل الحقّ من وجهة نظري ومن وجهة نظر الطرف الآخر المقابل. وعلى أساس هذا التمييز، إذا صحّ، للمسلمين أن يعتقدوا أنّ دينًا ما حقٌّ في زمان خاصّ ومحدّد. فلماذا لا يصحّ إضافة بعض القيود لصالح جميع الأديان والمذاهب فنقول إذا كان كذا ونضيف أيّ قيدٍ يصحّح ويجعل الدين أو الثقافة المقيّدة بهذا القيد حقًّا؟ مثلًا: لماذا لا يصحّ أن نقول إنّ الإسلام حقٌّ بالنسبة للمسلم، والمسيحيّة حقٌّ بالنسبة للمسيحيّ... وهكذا؟ وبعبارة أخرى:

---

(1) عبد الله جوادي آملي، دين‌شناسی، ص235.

(2) يقول الدكتور حسين نصر في هذا المجال: قولنا: «كلّ شيء حقٌّ» هو في الواقع إنكار للحقّ والحقيقة. فإذا كان كلّ شيء حقًّا وصوابًا، لن يبقى شيء يستحقّ هذه الصفة. وهذه النقطة هي فكرةٌ بديهيّة لا تحتاج إلى نقاش أو إثبات. أنا أعارض كلّ المعارضة النسبيّة التي يحاول بعض المفكّرين الغربيّين الترويج لها والدفاع عنها. فليس من ربطٍ بين إنكار الحقيقة وبين التعايش السلميّ بين المختلفين». (حسن حسيني، پلوراليزم دينی يا پلوراليزم در دين، ص 312) (حوار مع السيد حسين نصر).

«يعتقد أتباع الأديان أنّ جميع الأديان يمكن أن تكون حقًّا مع إدراج بعض«القيود، فالدين (أ) حقٌّ في الزمان (أ)، والدين (ب) حقٌّ في الزمان (ب)، والدين (ج) حقٌّ في الزمان (ج) وهكذا... فإذا صحّت إضافة هذه القيود وجعلت من المقيّد حقًّا؛ فلماذا لا يمكن إضافة قيود أخرى ونصحّح جميع الأديـان على أساسها، فإذا صحّ القول بناء على القيد المذكور: «الأديان (أ)، و(ب)، و(ج)- كلّها حقّ مع القيد المذكور، فلماذا لا يصحّ أن نقول: «(أ) حقّ بالنسبة لي، و(ب) حقٌّ بالنسبة لك، و(ج) حقٌّ بالنسبة له؟»[(1)(*)].

---

(1) عبد الكريم سروش، **صراط هاى مستقيم**، ص159.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

التعدّديّة والنسبيّة

ما رأيك في ما تقدّم من ربط حقّانيّة الدين بالأشخاص؟ (المصدر نفسه، ص161). أليست هذه هي النسبيّة التي يحاول بعض المفكّرين الفرار منها؟ وإذا كان هذا الكلام غير النسبيّة التي يذمّها صاحب الكلام المتقدّم. (انظر مثلًا: عبد الكريم سروش، **قبض وبسط تئوريک شريعت**، ص275، 371–374 و489)، فما هو الفرق بين ربط الحقيقة بالأشخاص وبين النسبيّة المنسوبة إلى بروتاغوراس (**Protagoras**) (حوالي 481– 411 ق. م.) التي يعبّر عنها بقوله: ««الإنسان هو مقياس كلّ شيء»؟ (**Richard H. Popkin, «Relativism» in: The Encyclopedia of Religion, V. 12, p. 274**)، أضف إلى هذا أنّ المؤلّف يصرّح كلّما ذكر كلمة «حقّ» بأنّ الحقّ هو المطابق للواقع، يضيف قائلًا: إنّ بين كون الأديان كلّها حقًّا وبين كونها هاديةً تلازم، فعندما نقول: دينٌ حقّ بالنسبة لزيد، معنى ذلك أنّ هذا الدين هو وسيلة هداية لزيد، ولا يعني ذلك أنّه باطلٌ وأنّ المؤمنين به ضالّون؛ ولكنّهم ناجون ومعذورون». (عبد الكريم سروش، **صراط هاى مستقيم**، ص163). وتجدر الإشارة إلى أنّ المؤلّف وقبيل تصريحه بأنّ الحق هو مطابقة الواقع، يذكر أنّ «حقانيّة الدين» تعني كون «المتديّن بهذا الدين محقًّا»، ثمّ يسأل معترضًا ويضيف: «هل يمكن أن نتجاوز عن هذا الحدّ ونتحدّث عن مطابقة اعتقاد المتديّنين للواقع، بعد الحكم عليهم بأنّهم محقّون؟». (المصدر نفسه، ص162). والآن وبعد الالتفات إلى أنّ الأديان تتضمّن قضايا متعارضة، فهل =

2- حدود الإدراك البشريّ

حدود الإدراك البشريّ والمضائق التي تواجهه، من المبرّرات التي يستند إليها التعدّديّون. فقصّة الفيل والعميان أو الفيل في المكان المظلم، هما قصّتان رمزيّتان تعبّران عن الحدود والقيود التي تحاصر الإدراك الإنسانيّ في تعامله مع الحقائق الخارجيّة التي تحيط به[1]. ومن هنا، عُدّ أصحاب هذه القصّة أو الذين أوردوها أو أوردوا مثلها في كلامهم وكتبهم، من أنصار التعدّديّة والمتحمّسين لها[2]. وعلى ضوء هذا، يبدو وكأنّ دعاة التعدّديّة يريدون إقناعنا بأنّ كلّ واحدٍ من الأنبياء وبالنظر إلى محاصرته بالقيود البشريّة، ينظر إلى الدين من الزاوية التي يقف فيها، وهم جميعًا يتحدّثون عن حقيقة واحدة؛ ولكنْ كلٌّ منهم يصوّرها بحسب ما أوتي من معرفة مسبقة:

= يمكن عدّ القضيّتين المتعارضتين إلى حدّ التناقض أحيانًا حقًّا وأن نحكم عليها بأنّها تهدي ومطابقة للواقع؟

(1) مضافًا إلى المثال المذكور أعلاه يتحدّث بعض الفلاسفة عن مفاهيم أخرى للتميز بين إدراك الإنسان للشيء (phenomenon)، وبين الشيء كما هو في نفسه (noumenon)، وهنا نرمي إلى الإشارة إلى مصطلحي نومن وفنومن اللذين يستخدمها كانط في هذا المجال. (انظر: جان هيك، فلسفه دين، ص245-249). كما لا ننسى الإشارة إلى حديث التعدّديّين عن حاجة التجربة الدينيّة إلى التفسير، ومحاصرة التفسير بما تحدّثنا عنه من قيود إنسانيّة وزمانيّة ومكانية ولغويّة، الأمور التي ربّما أخذت حقّها من البحث في فصل التجربة الدينيّة. (انظر: جان هيك، مباحث پلوراليسم دينى، ص74). وعلى الرغم من هذا كلّه فإنّنا نجد أنّ ويليام آلستون (1921م)، وهو من أهمّ المنظّرين للتجربة الدينيّة، يقف من التعدّديّة موقف الرافض المصرّ على رفضها. (انظر: **William P. Alston, «Response to Hick», in: Faith and Philosophy, V. 14, No. 3, p. 287-288).**

(2) ما يدعو إلى العجب هو إصرار عبد الكريم سروش على الاستدلال بكلام جلال الدين الرومي وحكمه عليه بأنّه حجّة: «كلام مولوي هنا حجّة. وأنا أستند في هذا النقاش إلى جلال الدين الروميّ على وجه التحديد». (عبد الكريم سروش، **صراط هاى مستقيم**، ص13) وهو في الوقت عينه ينفي حجيّة كلام كلّ من سوى رسول الله (ص). (انظر: عبدالكريم سروش، **بسط تجربه نبوى**، ص133).

لقد استخدم مولوي مصطلح «مَنْظَر» (محل النظر أي المكان الذي ننظر منه) كثيرًا... فهو يقول بشجاعة عالية ودون رهبة في بعض أبياته: «إنّه اختلاف في المنظر يا لبّ الوجود- هو الاختلاف بين المؤمن والمجوس واليهود». وهو هنا يشير إلى ثلاثة أديانٍ كبرى هي الإسلام والزرادشتية واليهوديّة. ويريد أن يقول في هذا البيت إنّ الاختلاف بين هذه الأديان ليس اختلافًا على أساس الحقّ والباطل، بل هو اختلاف في المنظر أي الموقع الذي يطلّ منه أتباع هذه الأديان على الحقيقة؛ وليس هذا الاختلاف بين أتباع الأديان وحدهم، بل هو الاختلاف بين الأنبياء ومؤسّسي هذه الأديان. فالحقيقة التي تتضمّنها هذه الأديان واحدةٌ، وهؤلاء الأنبياء الثلاثة ينظرون إلى هذه الحقيقة من ثلاث زوايا مختلفة... وكما أنّ تجلّي الله في عالم الطبيعة أفضى إلى تنوّع الطبيعة، كذلك أفضى هذا التنوع في التجلّي إلى تنوّعٍ في الشريعة[1].

لا نشكّ في أنّ «كثيرًا» من الناس يأخذون «أحيانًا» موقع أولئك العميان الذين يريدون استكشاف الفيل؛ ولكن ليس صحيحًا أبدًا ولا يمكن أن نوافق على أنّ «جميع» الناس يقفون في ذلك الموقف «دائمًا»، ونحن نجزم بأن لا جلال الدين الرومي ولا محمد الغزالي قبله[2] يقصدون ذلك[3]. وعلى أيّ حالٍ لم يسلم هذا المثال (الفيل والعميان) من

(1) عبد الكريم سروش، **صراط هاى مستقيم**، ص13-14.

(2) محمد الغزالي، **كيمياي سعادت**، العنوان الثاني، الفصل السادس، ص83 -84.

(3) أحد الدواعي التي دعت جلال الرومي إلى استخدام هذا المثال، الاعتراض على الذين لا يقبلون بالكشف والشهود، ويكتفون بالعمل بالظاهر والاعتماد على ما يكتشف بالنظر السطحيّ إلى الأشياء والأمور، وهو يقول في هذا المجال: «ولو كانت في يد كلّ واحدٍ منهم شمعةٌ، لانتفى الاختلاف عن أقوالهم. وعين الحسّ مثل عين كف اليد فحسب؛ وليست لكفّ واحدةٍ قدرة الإحاطة به ككلّ. وعين البحر شيء وزبده شيء مختلف؛ فاترك الزبد وانظر إلى عين البحر». (جلال الدين مولوي، **مثنوى معنوى**، الكتاب الثالث، الأبيات 1268-1270) (والترجمة لدسوقي شتا، المجلّد الثالث، ص123-133). وتكشف المناظرة التي دارت بين =

انتقادات بعض التعدّديّين مثل جان هيك الذي يبيّن بعض الثغرات التي تحول دون اعتماد هذا المثل مبرّرًا للتعدديّة:

«كلّ واحدٍ من أولئك العميان قبض على جزء أو عضو من أعضاء الفيل الواحد، ولكن عندما يتحدّث المسلم عن «الله» الذي أوحى القرآن إلى محمد بن عبد الله، أو عندما يتحدّث الهندوسي عن براهما بوصفه حالةً من الوعي الذي لا نهاية له، فهذان الشخصان وهذان الدينان من ورائهما لا يتحدّثان عن حقيقة واحدة يختلفان في طريقة التعبير عنها، وإنما يتحدّثان عن حقيقتين مختلفتين...»[1].

ومن الانتقادات التي وُجِّهت إلى الاستناد إلى هذا المثل، أنّه يفضي بنا إلى الشكّ المذهبيّ. وذلك أنّ هؤلاء العميان في نهاية المطاف لا يعلمون شيئًا عن الفيل، بل ولا يثقون بوجوده. وبعبارة أخرى: «ما تعلّمنا إيّاه قصة جان هيك عن الفيل والعميان، هو عدم صحّة شيء ممّا قاله أيّ من العميان، لا صحّة أقوالهم جميعًا»[2]. هذا ولكنّ الإنصاف يدعونا إلى الاعتراف بأنّ الحكم على العميان بأنّهم لا يثقون بوجود الفيل، فيه شيءٌ من المبالغة، ولعلّ كلام أبي حامد الغزاليّ ليس بعيدًا عن الصواب إذ يقول: «كانوا جميعًا مخطئين، وإن كان ما قالوه صحيحًا، وهم مخطئون لأنّ كلّ واحدٍ منهم يحسب أنّه تعرّف إلى الفيل كلّه، والحال أنّه لم يتحسّس سوى جزء منه»[3]. والتحدّي الذي يواجه التعدّديين هو أن يثبتوا عدم وجود أشخاصٍ قادرين على درك الحقائق حقّ إدراكها، وأنّ جميع البشر لا يعرفون الحقيقة إلا كما يعرفها عامّة الناس. ولا ينقضي العجب من أولئك الذين يستندون إلى قيود

= جلال الدين وبين أحد المسيحيين، ويذكرها في كتاب له بعنوان: «فيه ما فيه» (ص 124-125) عن أنّه لم يكن من دعاة التعدّديّة الدينيّة بهذا المعنى المبحوث عنه.

(1) جان هيك، مباحث پلوراليسم دينى، ص170.

(2) مايكل پترسون وآخرون، عقل واعتقاد دينى، ص412.

(3) محمد الغزالي، كيمياى سعادت، العنوان الثاني، الفصل السادس، ص84.

الإدراك البشريّ ويعمّمون هذا القصور البشريّ على الأنبياء، ثمّ في الوقت عينه يدافعون عن عصمة الأنبياء ويعلنون إيمانهم بها[1]، ويصرّحون بأنّ التجربة الدينيّة النبويّة هي المعيار والمقياس الذي ينبغي أن تُقاس به سائر التجارب الدينيّة البشريّة[2].

3- شمول الرحمة والهداية الإلهيّة

شمول الرحمة والهداية الإلهيّة واتّساعهما من الأدلّة أو المبرّرات التي تمسّك بها بعض التعدّديّين. وعلى حدّ قول أحدهم، لا يمكن أن نصف الله بأنّه رحيم وعطوفٌ بعباده، ثمّ نصرّ على أنّ أكثر الناس ضالّون. ويقول جان هيك معبّرًا عن مثل هذا المعنى:

«نحن المسيحيّون، من جهةٍ، نؤمن بأنّ الله كلّيّ المحبّة بل هو محبّة، ونعتقد بأنّه الخالق والآب الذي يريد النجاة والسعادة للبشريّة كلّها؛ ولكن من جهة أخرى، نؤمن بأنّ المسيحيّة هي السبيل الوحيد للخلاص... هل يمكن الجمع بين الإيمان بإله المحبّة الذي يريد النجاة والخلاص لجميع خلقه، وبين حصر سبيل النجاة بعددٍ قليل من الناس بالقياس إلى عدد البشريّة كلّها؟»[3](*).

---

(1) انظر: عبد الكريم سروش، صراط هاى مستقيم، ص11.

(2) انظر: محمد مجتهد شبستري، «مدرنيسم ووحى»، ص18.

(3) John Hick, **God and the Universe of Faiths,** p. 122.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

الدفاع عن التثليث بالاستناد إلى شمول الهداية الإلهيّة

لا يرى جان هيك تلازمًا بين حقيّة الأديان وبين صحّة تعاليمها كلّها حتّى على مستوى الأسس والأصول الكبرى. ومن هنا، يدعو ومن موقعه كلاهوتيٍّ مسيحيٍّ إلى إعادة النظر في الأصول الأساسيّة للتعاليم الكنسيّة، من قبيل عقيدة الثالوث. =

وقريبًا من كلام جان هيك يقول أحد الكتّاب المسلمين»: إذا أردنا لاسم الهادي أن يكون له مسمًّى، يجب أن نوفّر له محلّ تجلّيه في عالم الواقع والخارج. فإذا صنّفنا أكثريّة الناس عبر التاريخ في خانة الضالّين، يتحوّل هذا الاسم إلى اسم تشريفيّ لا مسمّى واقعيّ له، وبذلك نكون قد حكمنا على الخطّة الإلهيّة القاضية بهداية جميع الناس بالفشل، وفي المقابل حكمنا على الشيطان بالنجاح في إفشال جهود الأنبياء[1].

والآن، إذا غضضنا عن غير المتديّنين وتجاهلناهم، وقصرنا النظر على المتديّنين ثمّ اجتبينا منهم الشيعة الإماميّة الاثنا عشريّة، وصنّفناهم في خانة المهتدين، وشطبنا بقلم الضلال على من سواهم... إذا فعلنا مثل هذا فأين يتجلّى اسم الهادي الذي هو اسم من أسماء الله تعالى؟ وأين تكون قد تحقّقت الهداية الإلهيّة»؟[2].

وفي الردّ على هذا الكلام الذي لا يسمح لنا المقام بالإقامة الطويلة عنده، نكتفي بعرض بضعة نقاطٍ نوجزها في ما يأتي:

أ- الإضلال فعل تحدّثت عنه آيات عدّة في القرآن الكريم[3]، ولكن لا

= وفي مقابل هذه الدعوة يطلّ علينا كاتبٌ مسلمٌ، يعترض على مثل هذه الدعوة مستندًا إلى صفة الهداية الإلهيّة، ليقول:

«إذا كان هذا التعليم (الاعتقاد بالتثليث) مجرّد خلطٍ والتباس، فكيف سمح الله على الرغم من حكمته وعدالته، بوقوع ملايين الناس في مثل هذا الالتباس، وأجاز بحكمته بحثهم عن الخلاص وتحرّيهم إيّاه من هذا السبيل، وليس ذلك لمدّة قصيرة من الزمان، بل طيلة ألفي سنة؟... وأنا أرى أنّ هذه العقيدة حتّى لو لم تتوفّر لها الأدلّة الكافية التي تبرّر الاعتقاد بها، فإنّي مع ذلك أعتقد أنّ الله هو الذي قدّر مثل هذا الاعتقاد للمسيحيّين؛ وإن لم يقدّره للمسلمين». (عدنان أصلان، «اديان ومفهوم ذات غايى (مصاحبه اى با جان هيك وسيد حسين نصر)»، ص73).

(1) انظر: عبد الكريم سروش، صراط هاى مستقيم، ص50-55.

(2) المصدر نفسه، ص33؛ انظر أيضًا: سروش نفسه، مدارا ومديريت، ص386.

(3) كما يقول جلّ وعلا: ﴿ وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ﴾ (سورة يوسف: الآية 103).

تلازم بين أن يكون الإنسان ضالًّا، وبين الحكم عليه بدخول جهنّم؛ وذلك أنّ عددًا كبيرًا من المتديّنين قاصرون لأسباب عدّة، وبالتالي تنالهم الرحمة الإلهيّة ويشملهم اللطف، حتّى لو لم تشملهم الهداية، بمعنى الاهتداء الفعليّ.

ب- لا يعني التأكيد على انحصار الحقّ في دينٍ واحدٍ أنّ سائر الأديان محرّفةٌ أو منسوخة أو أنّها من اختراع الإنسان، بحيث لا يمكن العثور على قضيّة صحيحة بين تعاليمها، ولا أنّ الأنبياء لم يحقّقوا أيّ إنجاز في مجال هداية الناس وتزكيتهم، خلال مسيرة دعوتهم النبويّة؛ كلّا ولا فإنّ دور الأنبياء في تاريخ البشريّة والنجاحات التي أحرزوها وقادوا الأمم والحضارات نحوها، لا يمكن أن تُمحى من ذاكرة التاريخ.

ج- إذا كانت صحّة وصف الله بالهادي تتوقّف على الحكم بهداية جميع الناس، فماذا نفعل في الاسم الآخر المقابل وهو اسم المضلّ[1]، ألا ينطبق عليه الشيء نفسه؟ وإذا فعلنا ذلك ألا نقع في التناقض والتضادّ بين أسماء الله تعالى.

د- وإذا غضضنا النظر عن الجواب النقضيّ السابق، فهذا هو الجواب الحلّيّ وذلك أنّ صحّة اتّصاف الله بهذا الاسم لا تتوقّف على اهتداء الناس؛ بل تتوقّف على تأمين الله سبل الهداية للإنسان؛ ثمّ يُترك الخيار بعد ذلك للمقصودين ليختاروا الهداية بمحض إرادتهم، وينتقوا أحد سبيلي السعادة أو الشقاء: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[2]. وعليه، فإنّ هادويّة الله وهدايته لا تنقص ولا تزداد، سواء سار الناس جميعًا على الصراط

(1) ينسب القرآن الكريم الهداية والإضلال إلى الله تعالى، إذ يقول عزّ وجلّ: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾ (سورة النحل: الآية 93). وقد ورد في بعض الأدعية مثل هذا المعنى من نسبة الهداية والضلال إليه جلّ وعلا. (انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج81، ص184؛ ج92، ص323).

(2) سورة الدهر: الآية 3.

المستقيم، أو تنكّبوا عنه جميعًا، أو اختلفوا بين سائر وناكب.

التعدّدية الدينيّة الداخليّة (تنوّع القراءات)

استفاد التعدّديّون من الأدلّة الآنفة الذكر لتطبيقها على التنوّع المذهبيّ في داخل الدين الواحد، مع فارق بين حالتي التعدّد بين الأديان والتعدّد بين الفرق والمذاهب في داخل الدين الواحد؛ وذلك أنّ التعدّد بين الأديان بحسب التعدّديّين ناجمٌ عن قراءات الأنبياء المختلفة ومحاصرتهم بحدود الإدراك البشريّ، وأمّا التعدّد في داخل الدين الواحد فهو من آثار محاصرة القيود البشريّة أتباع الأنبياء الأمر الذي يجعلهم يقدّمون أكثر من قراءة للنصّ أو التعليم النبويّ[1]. ولأجل هذا التشابه بين الحالتين لا نعيد كثيرًا ممّا تقدّم بل نشير إلى أمورٍ نحسبها نقاشًا كافيًا للردّ:

1- القراءة التقليديّة للنصوص تبتني على محوريّة صاحب النصّ، وتسعى القراءة ومحاولات التفسير إلى نيل مراد صاحب النصّ أو الاقتراب منه قدر المستطاع؛ أما التوجّه الجديد في الهرمنيوطيقا الحديثة، فإنّه يفترض أنّ المحور هو المفسِّر والنصّ لا صاحب النصّ؛ بحيث يتحدّث بعض المنظّرين لهذا التوجّه مثل رولان بارت (Roland Barthes) (1915-1980م) عن موت المؤلّف، ويتحوّل عنده المؤلّف بعد إنجاز النصّ إلى قارئ كسائر القرّاء[2]. وإذا صحّ مثل هذا التوجّه في قراءة النصوص الأدبيّة، فإنّه لا يصحّ في قراءة النصوص الموحاة؛ وذلك أنّ الهدفَ من النصّ الدينيّ، بحسب المؤمنين به، هو استخراج منهجٍ للحياة منه وتطبيقه على

---

(1) ومن آثار هذه النظريّة أنّ التجربة الدينيّة لأتباع كلّ مذهبٍ تزيد في غنى المذهب نفسه، مع الالتفات إلى أنّ هذه التجارب جميعًا وُلدت في ظروف وبيئة ثقافيّة خاصّة، وتنوّع البيئة هذا بدوره منشأ من مناشئ تعدّد القراءات.

(2) أحمد واعظي، «قرائت هاى مختلف از متن» في: محمد حسين زادة، **مبانى معرفت دينى**، ص179-180.

حياتهم؛ ولا يرغب أيّ متديّنٍ أن يخترع لنفسه تفسيرًا للنصّ الموحى بعيدًا عن مراد صاحب النصّ ومقصده(*).

2 - لا شكّ في أنّ الخلفيّة الثقافيّة والخصوصيّات التي ينطلق منها المفسِّر تترك أثرها في تفسيره، وبعض هذه الخصوصيّات لا يمكن اجتنابها في بعض الأحيان بل ولا يُطلب؛ مثلًا لا يمكن اكتشاف مراد المتكلّم ولا فهم معنى النصّ دون المعرفة بقواعد اللغة التي كُتِب بها النصّ. وما يُعرف في التراث الإسلاميّ بأسباب النزول، مثالٌ آخر على مساعدة بعض الأمور التي هي من خارج النصّ على فهمه. وعلى الرغم من هذا، فإنّ على المفسِّر أن يبقى يقظًا ويتجنّب تأثير المسبقات الذهنيّة التي يتوفّر عليها والتي لا يتوقّف فهم النصّ عليها؛ لأنّ مثل هذا التأثير غير الضروريّ يحوّل التفسير إلى تحميل والفهم إلى ليٍّ لعنق النصّ المفسَّر بدل تركه ينطق بنفسه عن مراد صاحبه، وهذا المحذور هو ما يُعرف في التقليد الإسلاميّ بـ «التفسير بالرأي». وقد ورد في الحديث القدسيّ: «ما آمَنَ بي مَن فسَّرَ برأيه كلامي»[2]. وقد ورد في الرواية عن أمير المؤمنين (ع) ذمّ لمن يفسِّر القرآن برأيه يقول فيه:

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

التفسير ومحوريّة: المؤلّف، أم النصّ، أم المفسر

ناقش هذا البيت من شعر حافظ الشيرازي وفق التوجّهات الثلاثة المذكورة أعلاه:

«قال شيخنا لا محلّ للخطإ في قلم الصانع؛ مباركٌ ذلك النظر الذي يغطّي الأخطاء».

توضيح: بناء على محوريّة المؤلف ينبغي أن نلتفت إلى أنّ العرفاء يرون أنّ العالم منزّه عن كلّ عيبٍ ونقصٍ، فالعارف لا يرى في العالم إلا الجمال. أما إذا كان النصّ هو المحور فعندها لا ينبغي أن نلتفت إلى صاحب النصّ عند القراءة والتفسير. وفي هذه الحالة هل يمكن تفسير شطري البيت دون الوقوع في التناقض؟ وبناء على محوريّة المفسّر يمكن أن نفترض أنّ وجهة نظرك هي عدم خلوّ العالم من النقص والعيب؛ ولكن من الأفضل غضّ النظر عن النقص والاكتفاء بالنظر إلى الجمال والمحاسن.

(2) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج2، ص297.

«... وآخر قد تسمّى عالمًا وليس به، اقتبس جهائل من جهّال وأضاليل من ضلّال... قد حمل الكتاب على آرائه وعطف الحقّ على أهوائه»[1].

3 - لا ينبغي أن يكون اختلاف الفقهاء في الفتاوى للأسباب الآتية، ذريعةً لتبرير كلّ قراءة للدين مهما كانت:

أ- يتّفق الفقهاء على فهم كثيرٍ من الموارد التي يصفونها بأنّها نصوص[2]، كما في الموارد التي يرون أنّها من ضروريّات الدين وبديهيّاته. ولا يسمحون لأنفسهم في هذه الموارد بتنويع قراءاتهم.

ب- تقضي السيرة العقلائيّة بحصر الاعتبار في كلّ علم برأي المتخصّصين فيه، ولا يمكن من خلال الاختلاف الحاصل بينهم لاختلاف مناهجهم، تصحيح جميع النتائج التي توصّلوا إليها في العلوم التي بحثوا فيها، والحكم بأنّ جميع هذه القراءات التي قدّموها صحيحة لا تصحّ المفاضلة بينها.

ج- على الرغم من قبولنا عذر المجتهدين ومقلّديهم في العمل بما انتهوا إليه من فتوى، إلا أنّ ذلك لا يعني بأيّ وجهٍ تساوي هذه الفتاوى،

---

(1) نهج البلاغة، الخطبة 87، ص70.

(2) «النصّ» هو الكلام الذي لا يحتمل أكثر من معنًى؛ وهو في مقابل الظاهر الذي يحتمل أكثر من معنى وأحد معانيه وهو الذي يوصف بأنّه ظاهر الكلام أقرب من سائر المعاني المحتملة. وفي بعض الحالات يكون الكلام نصًّا في معنًى، ومن جهةٍ أخرى لا تتجاوز دلالته حدّ الظهور، مثلًا: جملة «أعطني كأسًا من الماء» نصٌّ في أنّ قائلها يريد الماء، وظاهرة في أنّه يطلب الماء الصالح للشرب. ولا يقبل بعض الكتّاب التمييز بين النصّ والظاهر، ويقول: «كلّ النصوص (النصّ هنا بالمعنى العامّ؛ أي الكلام) حتّى النصوص التي يعبّر عنها الفقهاء بأنّها نصٌّ في معناها، تحتمل أكثر من معنًى؛ بل إنّ فكرة «عدم إمكان إلا تفسير واحد» هي فكرة لا معنى لها». (محمد مجتهد شبستري، نقدى بر قرائت رسمى از دين، ص38). هذا ونحن نقبل أيضًا الإمكان الذاتيّ للتفسيرات المتعدّدة في بعض الموارد؛ ولكنّنا نقول إنّ المتكلّم قد ينصب مجموعة من القرائن تنفي كثيرًا من الاحتمالات الممكنة وتصرف كلامه إلى المعنى الوحيد الذي يريده، وبذلك يسدّ أبواب الاعتذار على المخاطبين بأنّ كلامه حمّال أوجه. وهذه هي طريقة العقلاء في الحوار، وعليها كان عمل الأنبياء في خطابهم للناس.

وأنّها أصابت من الصراط المستقيم هدفًا صحيحًا، بل لا بدّ من السعي الدائم والدؤوب للوصول إلى الصراط المستقيم(*).

خلاصة الفصل

- السؤال الأساس الذي يُطرح في بحث التعدّديّة الدينيّة (پلوراليسم)، هو: هل جميع الأديان (الشرائع) الموجودة متساويةٌ في اتّصافها بالصحّة؟ والمنافس الأبرز للتعدّديّة هو الحصريّة والشموليّة.
- الحصريّة بأحد معانيها هي النظريّة التي لا تحصر الصدق والحقّ في دينٍ واحدٍ، بل هي التي تقصر النجاة والخلاص على أتباع أحد الأديان ولا تعترف بنجاة غير أتباع هذا الدين، وتسدّ باب نيل النجاة والسعادة الأخرويّة على أتباع سائر الأديان. وقد ظهرت هذه النظريّة في أوضح معانيها في التقليد الكنسيّ المسيحيّ تحت شعار «لا خلاص خارج الكنيسة».

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

التصويب والتخطئة

يرى بعض فقهاء أهل السنّة من الأشاعرة والمعتزلة أنّ حكم الله تابعٌ إلى حدٍّ مّا لفتوى الفقهاء؛ فكلّ ما انتهى إليه الفقيه بعد البحث والنظر في الأدلّة هو حكم الله في حقّه وحقّ مقلّديه. وهذا ما يُسمّى في عرف علماء الأصول بـ«التصويب» (يختلف التصويب الأشعريّ عن التصويب المعتزليّ، ويمكن التعرّف على مكامن الفرق بين المدرستين بمراجعة كتب أصول الفقه؛ انظر مثلًا: محمد علي الكاظمي الخراساني، **فوائد الأصول**، ج3، ص95). وفي مقابل وجهة النظر هذه ثمّة نظريّة أخرى تُسمّى بنظريّة «التخطئة»، ويتبنّى فقهاء الإماميّة وأصوليّوهم هذه النظريّة ويرون أنّ المجتهد قد يصيب في فتواه حكم الله، وقد يخطئه ولا يصل إليه. ما هي الآثار التي تترتّب على قبول كلٍّ من النظريّتين؟ وهل تنتهي نظرية التصويب إلى التعدّديّة الدينيّة الداخليّة؟

- الشموليّة هي النظريّة التي تحصر الحقيقة في دينٍ واحدٍ؛ ولكنّها توسّع دائرة النجاة لتشمل غير أتباع هذا الدين الحقّ. ولهذه النظريّة تفسيرات أخرى أحدها أنّ كلّ دينٍ من الأديان يصيب حظًّا من الحقيقة بغضّ النظر عن حجم هذا الحظّ.

- يستخدم كارل رانر تعبير «المسيحيّين المجهولين» أو المسيحيّين من دون اسم، للدلالة على غير المسيحيّين الذين ينالون الخلاص؛ ويشبّه بعضهم هذا التعبير بالعضويّة الفخريّة في منظّمة أو مؤسّسة.

- أشهر المعاني التي تُقصد من مفهوم التعدّدية الدينيّة هو التعدّدية في الحقّانية، ولهذا التعبير معانٍ أخرى، أهمّها: التعدّدية السلوكيّة، والتعدديّة في الخلاص.

- التعدّدية السلوكيّة تعني ضرورة التعايش بين أتباع الأديان على اختلاف أديانهم بطريقة سلميّة وتجنّب التعصّب الدينيّ والطائفي في التعامل بين الأديان.

- التعدّديّة في الخلاص معناها عدم قصر الخلاص والنجاة على أتباع دينٍ واحدٍ، وأنّ نحكم على أتباع الأديان التي لا نؤمن بها بإمكان الخلاص والنجاة، ولو مع بعض الشروط والقيود.

- التعدّديّة في الحقّانيّة هي الاعتقاد بأنّ جميع الأديان صحيحةٌ، وكلٌّ منها يوصل إلى غاية واحدة هي الحقيقة.

- يمكن تفسير التعددية الدّينيّة، بطريقتين على الأقل:

(أ) حقائق العالَم متنوّعة ومعقّدة ومترابط بعضها ببعضها الآخر، وكلّ دينٍ من الأديانَ يتضمّن شيئًا من هذه الحقائق. وتنوّع الحقائق بدوره يحتمل أكثر من معنًى: إمكان تصحيح القضايا المتناقضة، وجود حقائق مختلفة وغير متعارضة، وإمكان فهم الحقيقة الواحدة بأكثر من طريقة بينها تراتب طوليّ. (ب) أنّ كلّ دينٍ من الأديان ينال قسطًا من الحقيقة

غير تامٍّ، وليس أيٌّ منها يصيب كبد الحقيقة ويقبض عليها كاملةً من غير نقصٍ.

- على الرغم ممّا يظهره التعدّديّون من موقفٍ سلبيٍّ من النسبيّة المطلقة، فإنّهم يقعون فيها شاؤوا أم أبوا عندما يذعنون بضرورة التمييز بين «الحقّ عندي» و«الحق عنده»، أو فقل الحقّ من وجهة نظري ومن وجهة نظر الطرف الآخر المقابل.

- من المستندات التي تمسّك بها التعدّديّون، اعتقادهم بمحاصرة الإدراك البشريّ بمجموعة من القيود. وكأنّ كلّ نبيٍّ من الأنبياء ونتيجة قصوره البشريّ في الإدراك، نظر إلى الدين من زاوية محدّدة، وقدّم لنا تصوّرًا عن الدين يتناسب مع مسبقاته التي يؤمن بها.

- ولا ينقضي العجب من أولئك الذين يستندون إلى قيود الإدراك البشريّ ويعمّمون هذا القصور البشريّ على الأنبياء، ثمّ في الوقت عينه يدافعون عن عصمة الأنبياء ويعلنون إيمانهم بها، ويصرّحون بأنّ التجربة الدينيّة النبويّة هي المعيار والمقياس الذي ينبغي أن تُقاس به سائر التجارب الدينيّة البشريّة!

- يعتقد التعدّديّون بعدم إمكان الجمع بين الإيمان برحمة الله وعطفه، وبين الحكم على أكثر الناس بالضلال.

- ونحن نرى عدم التلازم بين الحكم على شخص أو كثير من الأشخاص بالضلال وبين الحكم عليه أو عليهم بالنجاة من العقاب في الآخرة. ولا تقتضي الهداية الإلهيّة أكثر من فتح أبواب الهداية وتأمين سبلها وترك الأمر لاختيار الناس بعد ذلك.

- يؤكّد التعدّديّون على حقّانيّة جميع المذاهب والتيّارات الدينيّة التي تنشأ في داخل الأديان، مع فارقٍ هو في تحميل مسؤوليّة التنوّع الداخلي

لأتباع الأديان لا للأنبياء.

- على خلاف ما ينتهي إليه التعدّديّون، نحن نرى أنّ فهم النصوص الدينيّة يتوقّف على مقدّمات من خارج النصّ، ولكن لا بدّ من الحذر والاحتياط كي لا تدخل المسبقات غير الضروريّة على خطّ التفسير، فيقع المفسّر في ورطة التفسير بالرأي.

أسئلة أجاب عنها الفصل

1- ما هي الحصريّة الدينيّة، وما هي الفكرة المسيحيّة التي ارتبطت بها هذه النظريّة؟

2- ماذا تفهم من مصطلح الشموليّة؟ اشرح تفسيرين لهذا المصطلح.

3- ما هو تقويمك للشموليّة، وما هو رأي الإسلام في هذا التصوّر؟

4- ما هو السبب الاجتماعيّ الذي كان مؤثّرًا في طرح نظريّة التعدّديّة الدينيّة؟

5- ما المقصود من التعدّديّة في مقام السلوك؟ وهل يمكن عدّ الإسلام دينًا تعدّديًّا بهذا المعنى من معاني التعدّديّة؟

6- ماذا تفهم من تعبير التعدّديّة في الخلاص، وما العلاقة بين هذا المفهوم وبين التعدّدية في الحقانيّة؟

7- تحدّث عن مفهوم المستضعف ومصداقه. وهل من الضروريّ دخول جميع الضالين إلى جهنّم؟

8- اذكر تفسيرين للتعدّديّة في الحقيقة، وقارن بينهما.

9- ماذا يقصد بعض التعدّديّين من قولهم: لا يمكن أن يكون النبيّ

تعدّديًا وغير حصريّ؟

10- على أيّ مرتكزٍ فكريٍّ يبتني التمييز بين «الحقّ عندي»، و«الحق عنده»؟ وكيف أمكن استثمار هذا الكلام ومستنده في بحث التعدّديّة الدينيّة؟

11- كيف استثمر التعدّديّون مثال الفيل والعميان؟ اشرح وناقش.

12- هل ثمّة تلازمٌ بين سعة الرحمة الإلهيّة، وشمول الهداية، وبين أن تكون جميع الأديان حقّةً؟ ولماذا؟

13- بيّن الصلة بين قابليّة الدين للقراءات المتعدّدة، وبين بحث التعدّديّة الدينية.

14- هل يمكن التعامل مع النصوص الدينيّة بهدف تفسيرها بذهنٍ خالٍ من المسبقات؟ ولماذا؟

مقترحات بحثيّة

- عالج أحد الموضوعات الآتية:

العلاقة بين التعدّديّة الدينيّة وبين الليبراليّة السياسيّة، مقارنة الصور الخمس للتعدديّة التي يذكرها بعضهم لهذا المفهوم، تمييز كانط بين النومن والفنومن وآثار هذا التمييز في بحث التعدّديّة الدينيّة، التعدّديّة الدينيّة والتجربة الدينيّة، التعدّديّة الدينية وجوهر الدين، العرفان والتعدّديّة الدينيّة.

- هل يمكن الاستناد إلى العبارات الآتية لعدّ أشخاصٍ كإخوان الصفا، وأبي العلاء المعرّي، وابن عربي، من المؤمنين بالتعدّديّة الدينيّة؟

أ- فاعلمْ أنّ الحقَّ في كل دينٍ موجودٌ، وعلى كلّ لسانٍ جارٍ، وأنّ الشبهةَ دخولُها على كل إنسانٍ جائزٌ ممكنٌ. فاجتهِد يا أخي أَن تبيّنَ الحق

لكلّ صاحب دينٍ ومذهبٍ ممّا هو في يده أو متمسّك به، وتكشف عنه الشبهة الّتي دخلت عليه... ولا تشتغلنّ بذكر عيوب مذاهب الناس، ولكن انظر هل لك مذهبٌ بلا عيب[1]!

ب- إنّا لا نعادي علماً من العلوم ولا نتعصّبُ على مذهبٍ من المذاهب... وأما معتمدنا ومعوّلنا وبناءُ أمرِنا فعَلى كتب الأنبياء صلواتُ الله عليهم أجمعين[2].

ج- وجدنا اختلافًا بيننا في إلهنا وفي غيره، عزّ الّذي جلّ واتّحَدْ
دلنا جمعةٌ والسبت يُدعى لأمّة أطافت بموسى والنصارى لها الأحد
فهل لبواقي السبعة الزّهر معشرٌ يجلّونها ممّن تنسّك أو جحد؟[3]
لقد صار قلبي قابلًا كلّ صورة فمَرعى لغزلانٍ ودَيرٌ لرُهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ وألواحُ توراةٍ ومُصحَف قرآنِ
أَدينُ بدين الحبّ أنّى توجّهتْ رَكايبُه فالحبُّ ديني وإيماني[4]

(1) رسائل اخوان الصفا، ج3، ص412.
(2) المصدر نفسه، ج4، ص139.
(3) أبو العلاء المعرّي، لزوم ما لايلزم، ج2، ص528. هذا ويثير النظر إلى سائر شعر أبي العلاء المعرّي السؤال عن كونه يميل إلى تخطئة الأديان كلّها، أم كونه من دعاة التعدّديّة، والحكم على جميع الأديان بالتساوي في الصحّة؟ لمزيد من الاطلاع انظر: المصدر نفسه، ج1، ص236، 282 و455؛ ج2، ص595، 765، 877 و920؛ ج3، ص1225، 1269.
(4) محيي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، ص57؛ ابن عربي نفسه، ذخائر الأعلاق (شرح ترجمان الأشواق)، ص35-36.

الفصل الحادي عشر

الدين في المجتمع

اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا الْتِمَاسَ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الْحُطَامِ وَلَكِنْ لِنَرِدَ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَنُظْهِرَ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَتُقَامَ الْمُعَطَّلَةُ مِنْ حُدُودِكَ[1].

إنّ كثيرًا من المجتمعات المعاصرة ترى أنّ الدين ينبغي أن يعمل ويكون مؤثّرًا تحت سقف المسجد والكنيسة وبين جدرانهما، وأمّا في عالم السياسة وإدارة المجتمعات فينبغي الاكتفاء بالحدّ الأدنى من تدخّله. وتُسمّى هذه النظرة إلى الدين والمجتمع والعلاقة بينهما بـ«العلمنة» (secularization)، وقد عُدّت هذه النظرة إلى الدين أمرًا طبيعيًّا وسِمةً من السمات التي تطبع الحياة المعاصرة وما سبقها من تاريخ البشريّة القريب[2]، ولا يقتصر الأمر على حدوث مثل هذه الظاهرة بشكلٍ طبيعيّ، بل تحوّلت هذه النظرة إلى الدين إلى مذهبٍ أو فقل إلى مدرسةٍ فكريّة أخذت اسم العلمانيّة (سكيولاريزم = secularism)،

(1) نهج البلاغة، الخطبة 131، ص129.

(2) يرى بعض المهتمّين بتاريخ العلمانيّة أنّ «تاريخ البشريّة هو تاريخ علمنة تدريجيّة، ولم تصل هذه الحركة التدريجيّة إلى مقصدها الأخير». (انظر:
Willem A. Bijlefeld, «Reinach, Salomon», in: Mircea Eliade (ed.), The Encyclopedia of Religion, V. 12, p. 264).

وأهمّ العناصر المكوّنة لهذه المدرسة أو الاتّجاه هي تعمّد إقصاء الدين من الحياة الاجتماعيّة العامّة بشكلٍ واعٍ[1].

من الأسئلة الأساس التي تُطرح في هذا الفصل: هل تدخّل الدين في أمور الدنيا أمرٌ واجبٌ، أو على الأقلّ هل هو أمرٌ جائزٌ ومسموحٌ به؟ هل ينبغي الاستفادة من الآليّات والأدوات السياسيّة لنشر الدين وترويجه؟ هل كانت للأنبياء اهتمامات دنيويّة، غير دعوة الناس إلى الله والآخرة؟ هل يمكن لمؤسّس الدين وواسطة إبلاغه (النبيّ) تحديد المجال الذي ينبغي أن ينشط فيه الدين، أم أنّ تحديد مجال الدين أمرٌ غير دينيّ، وبالتالي تُرسم حدود الدين من خارج الدين نفسه؟ ألا يضرّ التدخّل في أمور الدنيا بقداسة الدين، ويجعل الشريعة ألعوبة بيد السياسيّين؟ سوف تكون هذه الأسئلة أهمّ المحاور التي يدور البحث حولها في هذا الفصل.

وقفة اصطلاحيّة

من المناسب مطلع هذا الفصل التعرّض للكلمات التي تُتداول في مثل هذه الأبحاث، قبل الدخول في النقاش في شأن تدخّل الدين في المجتمع، وما يدعونا إلى مثل هذه الوقفة الاصطلاحيّة هو المنبت الغربيّ لبعض هذه المفاهيم، وسوف نحاول البحث في منشإ هذه الكلمات الغربيّ مع التعرّض

---

(1) عندما نستعمل تعبير «الدين والسياسة» نستعمله بشيء من التسامح كمرادفٍ لتعبير «الدين والدولة»، وقد اشتهر مثل هذا التسامح في كثير من الكتابات التي تعالج موضوعنا الذي نعالجه في هذا الفصل. والأمر عينه يُقال في ما يُحكى عن جعل الدين أمرًا شخصيًّا وإبعاده عن ساحة المجتمع، فالمقصود من هذه العبارة وشبهها هو عدم السماح للدين بالتأثير في إدارة الدولة؛ وليس المقصود إخراج الدين من المجتمع، والساحات الاجتماعيّة. وعليه، فمثل هذا الكلام الآتي لا يتضمّن كشفًا جديدًا لمغالطة مستورة: «لا تهدف العلمانيّة إلى فصل الدين عن السياسة... ولا جعل الدين أمرًا شخصيًّا لا يُسمح له بالتأثير في المجتمع... وفصل الدين عن الدولة لا يعني بأيّ وجهٍ منع المتديّنين من النشاط السياسيّ، ولا يعني أيضًا الدعوة إلى فصل الدين عن المجتمع وإخراجه منه». (شيدان وثيق، لائيسيته چيست؟، ص177).

لمعادلاتها في اللغة العربيّة[1].

1- العلمانيّة والعلمنة

اشتقّت كلمتا علمانيّة وعلمنة من الأصل اللاتيني سكيولوم (saeculum)، ولهذه الكلمة معانٍ أصليّة عدّة، منها: جيل وأصل (نَسَبِيّ) أو عرق، ثمّ صارت تدلّ على معانٍ أخرى مثل: قرن، ودنيا، وهذا العالم، وتطوّر معناها بعد ذلك وصارت تدلّ على اللادينيّة[2]. ولم تعد كلمة «سكولار» تدلّ على المعاني القديمة؛ بل صارت تدلّ أحيانًا على «معاداة الدين» أو «الفرار منه»، كما تدلّ في بعض السياقات على نمطٍ خاصٍّ من اللاهوت المسيحيّ، أو فئة معيّنة من الإكليروس المسيحيّ[3]. ويدّعي أحد الكتّاب أنّ هذه الكلمة استُعملت لأوّل مرّةٍ في وثيقةٍ رسميّة، في القرن السابع عشر الميلاديّ، وذلك في اتّفاقيّة لإدارة أراضٍ كانت تحت وصاية الكنيسة، جرى تحويل إدارتها إلى جماعة من غير الإكليروس بموجب هذه الاتّفاقيّة وعبّر عن الجهة الجديدة التي أوكلت إليها هذه المهمّة، بأنّها جهة علمانيّة في مقابل الإكليروس[4]. ولعلّه يمكن القول إنّ كلمة (علمانيّ/ سكيولار) ومشتقّاتها، تستدعي إلى الذهن معنى الارتباط بهذا العالم، في مقابل الديني والمقدّس، ولا نقصد من المقابلة التعارض بالضرورة.

---

(1) يبحث الكاتب في الأصل عن المعادلات الفارسيّة، وقد عدلنا عنها إلى العربية؛ لأنّ الترجمة موجّهة إلى القارئ العربي، وسوف نلتزم بهذا الأمر إلا إذا كان في الإشارة إلى المفردات الفارسيّة فائدةٌ للقارئ. (المترجم)

(2) See: Charlton T. Lewis, A Latin Dictionary, p. 1613-1614.

(3) See: Clayton Crockett (ed.), **Secular Theology**, p. 1-2; Geddes MacGregor, **Dictionary of Religion and Philosophy**, p. 564 (Secular Clergy).

(4) See: Bryan R. Wilson, «Secularization», in: Mircea Eliade (ed.), The **Encyclopedia of Religion**, V. 13, p. 159.

وعلى أيّ حالٍ، إنّ المعنى الأكثر رواجًا[1] لكلمة العلمنة (سكولاريزاسيون) هو الدلالة على سيرورة (عمليّة) تفقد خلالها المؤسّسات الدينيّة بعدها الاجتماعيّ. وبعبارة أخرى: يقصى الدين خلال هذه العمليّة إلى حاشية المجتمع ونظامه. كما تحلّ فيها التفسيرات الطبيعيّة والعقلانيّة محلّ التفسير الإلهيّ أو فقل ما وراء الطبيعيّ[2]. وهذا الإحلال يمكن أن يسري إلى التفكير الفرديّ أيضًا وليس مقصورًا على الأبعاد الاجتماعيّة[3]؛ مثلًا قلّة المطر بحسب التفكير العلمانيّ ينبغي أن تُبرّر بشيءٍ آخر غير غضب الآلهة[4]، أو منع الزكاة كما يقول جلال الدين الروميّ (604-672 ق): «تختفي الغيوم إثر منع الزكاة؛ والزنا يجلب الوباء والأمراض»[5].

وعلى هذا، فإنّ العلمنة تدلّ على مسيرة طبيعيّة؛ ولا تدلّ على توصية تدعو الإنسان أو الفاعلين الاجتماعيّين إلى العمل بمضمونها لتحقيق النتائج والآثار المترتّبة عليها. بينما «العلمانيّة (سكولاريسم)[6] هي

---

(1) ومن المعاني التي تدلّ عليها هذه الكلمة تحويل الدين إلى أمرٍ فرديّ وشخصيّ، وفي بعض استعمالاتها تدلّ على إنكار الدين بالكامل؛ ولمزيد من الاطلاع على المعاني التي قد تقصد من هذه الكلمة ومشتقّاتها، انظر: لاري شاينر، «مفهوم سكولار شدن در پژوهشهای تجربی»، ص21- 35.

(2) Ibid, p. 160.

(3) سوف يأتي مزيد من التوضيح لعلمنة الحياة الفرديّة أيضًا؛ بل وحتّى علمنة الدين نفسه.

(4) «secularization and rationalization», in: Encyclopedia Britannica 2005 (CD).

(5) جلال الدين مولوي، مثنوى معنوى، الكتاب الأول، البيت 88. وفي هذا البيت إشارة إلى الحديث النبويّ الذي ورد فيه: «ما ظهرت الفاحشة فيهم إلا ظهر فيهم الطاعون؛... ولا منعوا الزكاة إلا حبس الله عنهم المطر». (محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج19، ص253).

(6) See: R. H. Potvin, «Secularization», in: New Catholic Encyclopedia, V. 13, p. 38.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التمييز قد يُغضّ النظر عنه أحيانًا، وتستخدم الكلمتان في معنًى واحدٍ؛ فمن مؤشّرات عدم التمييز بين الكلمتين استعمالهم عبارة: (make secular) = علمن =

أيديولوجيا تدعو المؤمنين بها إلى رفض إعطاء أيّ شيء ماورائيّ أصالةً، كما تدعو إلى جعل الأفكار والمبادئ غير الدينيّة أو المعارضة للدّين أساسًا للأخلاق الفرديّة والنظام الاجتماعيّ»[1]. يقول أحد المنظّرين في شرح معنى العلمانيّة (سكولاريسم)[2]:

«العلمانيّة لا تضمر المحبّة لغير هذا العالم ولا ترغب في تفسير الأشياء والظواهر تفسيرًا لاهوتيًّا، ولا تعنى ولا تقبل إلا هذا العالم المحسوس، ولا تعتمد غير التجربة وسيلةً ومنهجًا للتفسير... ولا محلّ للإله في برنامج الفكر العلمانيّ (السكولاريّ) ولا الإلحاد في الوقت عينه؛ وذلك لأنّ أيًّا منهما لا يقبل الإثبات بواسطة التجربة... وعلى ضوء هذا المنهج الفكريّ يمكن بناء الأخلاق على قواعد علمانيّة دون الحاجة إلى الدين»[3].

يتبيّن على ضوء ما تقدّم، أنّ للتفكير العلمانيّ أبعادًا عدّة، أحدها، وأحدها فقط، هو «الفصل بين الدين والسياسة». وعلى حدّ تعبير أحد الكتّاب:

«الفصل بين الدين والدولة الذي تحوّل إلى رمزٍ للعلمانيّة، هو أحد الثمار الفرعيّة للعلمانيّة؛ ولكن لمّا كان نتيجة ملموسةً أكثر من سائر النتائج، وأكثرها وضوحًا فإنّه يُذكر ويُشار إليه أكثر من غيره من الآثار والنتائج... العلمانيّة (سكولاريسم) تعني حصر الاهتمام بهذا العالم، والغفلة عن غيره من العوالم

= الشيءَ، محلّ عبارة: (become secular) = صار الشيء علمانيًّا، وهذا في موارد يُتوقّع منها الدقّة كما في تعريفهم للمصطلح: «secularization»؛ انظر:

Merriam Webster, Merriam-Webster's Collegiate Dictionary; Microsoft Encarta Dictionary.

(1) **Bryan R. Wilson, «Secularization», p. 159.**

(2) انظر في هذا المجال إلى التعريف الآتي:

«Any movement in society directed away from otherworldliness to life on earth». («secularism», in: Encyclopedia Britannica 2005).

(3) **Eric S. Waterhouse, «Secularism», in: James Hastings (ed.), Encyclopedia of Religion and Ethics, V. 11, p. 348.**

إن افترضنا وجودها... وتلك العوالم هي عالمان لا ثالث لهما، أحدهما عالم ما وراء المادّة، والثاني عالم الآخرة... وعندما نحيّدهما إمّا بتجاهلهما وإمّا بإنكار وجودهما، سوف يصبح عالمنا أصغر وأضيق مساحةً، ودوافعنا سوف تتبدّل كما سوف يتبدّل فكرنا... وسرّ زيادة النجاحات التي يحرزها الإنسان في هذا العالم، بناء على التفكير العلمانيّ، هو أنّ مساحة عمل الإنسان ودائرة اهتماماته تضيق، على الرغم من أنّه يخسر بعض الأشياء ربّما بالنسبة نفسها»[1].

ويشير آخرون إلى أبعاد أخرى لمفهوم العلمنة في تعريفهم لهذا المصطلح، ويقولون: «فصل الأمور الدنيويّة عن الدينيّة، وفصل السياسة، والدولة، والسلطة، والاقتصاد، والفنّ، والتربية والتعليم، وسائر أبعاد الحياة عن الأمور المقدّسة»[2]. بل يحدّثنا بعض المفكّرين والكتّاب عن علمنة أمور كالرقص، والمسرح، واللعب، وتفقّد الناس أحوال بعضهم وتساؤلهم عن أوضاعهم[3]. والملفت في هذه السيرورة أو الظاهرة هو عدم توقّفها عند حدود المفاهيم والساحات التي أشرنا إليها آنفًا، بل تمدّ ظلّها ويد تدخّلها إلى حدود الدين نفسه؛ لتُبذل مساعٍ تهدف إلى علمنة الدين تحت مسمّيات مثل نزع الأسطرة[4] (Demythologization)[5]. يقول أحد الكتّاب الغربيّين:

---

(1) عبد الكريم سروش وآخرون، سنت وسكولاريسم، ص70-79.

(2) علي آقا بخشي ومينو افشاري راد، فرهنگ علوم سياسn.

(3) والحديث عن «علمنة الرقص»؛ سببه أنّ الرقص له بعدٌ دينيٌّ في بعض الفرق الدينيّة، كما في التصوّف الإسلاميّ إذ أعطي الرقص بعدًا دينيًّا كما في الطريقة المولويّة. لمزيد من الاطلاع، انظر: المواد المذكورة أدناه في: دائرةالمعارف دين (تحرير ميرچا إلیادة):

Dance and Religion, V. 4, p. 212; **Theatrical and Liturgical Dance,** V. 4, p. 222; **Modern Western Theater,** V. 4, p. 475; **Economics and Religion,** V. 5, p. 1; **Games,** V. 5, p. 476; **Salutations,** V. 13, p. 27.

(4) لم يتّفق المعجم العربي على ترجمة وحيدة لمصطلح «Demythologization»، فقد استُعمل الكتّاب الذين اشتغلوا على هذا الموضوع مصطلحات عدّة منها: التجرّد من الأسطورة، فكّ الأسطورة، وأشهر المعادلات هو ما ذكرته أعلاه؛ فلذلك اخترته على غيره. (المترجم)

(5) Tom F. Driver, «**Drama: Modern Western Theater**», in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion,** V. 4, p. 475.

«لم يقتصر الأمر على تمرّد المجتمع الخارجيّ الكبير على الدين والحدّ من نفوذه؛ بل بدأت تتسرّب بعض السلوكيّات والقيم والضوابط العلمانيّة إلى المؤسّسات الدينيّة والسلوك الدينيّ نفسه. وحيث إنّ المجتمعات بدأت يومًا بعد يوم تدير أمورها على أساس معايير علميّة وتقنيّة، سرت هذه العدوى إلى المؤسّسات الدينيّة، وبدأت هذه المؤسّسات تحذو حذو غيرها... وبدأ ينفذ الشكّ في ماهيّة المقدّسات والماورائيّات إلى قلوب قادة الكنيسة، وطفقوا يتخلّون عن الإيمان ببعض أصول العقائد التي كانوا يعلنون الإيمان بها في لحظات تنصيبهم الأولى»[1].

وفي هذا السياق يقع الحديث عن علمنة «شريعة المسيح» و«الفقه الشيعي»[2]. ومن هنا، أيضًا يدعو بعض الكتّاب إلى البحث عن العلمنة في ساحات ثلاث هي «الدين»، و«الفرد»، و«المجتمع»، ويحذّر من خلط أحكام إحدى هذه الساحات بالأخرى[3]. مثلًا، «عصرنة الدين» ظاهرة تتعلّق بالساحة الأولى؛ والتخفّف من التعصّب الدينيّ يؤدّي إلى علمنة «الفرد»؛ وتغيير بنية المجتمع الحديث بنحوٍ يؤدّي إلى خسارة الدين شيئًا من فعاليّته وأدواره؛ هو أمرٌ يكشف عن تحقّق العلمنة في الساحة الثالثة[4](*).

---

(1) براين ويلسون، «جدا انگارى دين ودنيا»، ص132.

(2) انظر: سعيد حجاريان، از شاهد قدسى تا شاهد بازارى، ص17-30 و69-91.

(3) انظر: جان پل ويلم، جامعه شناسى اديان، ص140 (نقلًا عن كارل دوبلار).

(4) علي رضا شجاعي زند، دين، جامعه وعرفى شدن، ص203، 225، 235 و239؛ شجاعي زند، عرفى شدن در تجربه مسيحى واسلامى، ص110، 119 و122.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

المعادلات الفارسيّة والعربية لكلمتي: سكولاريسم وسكولاريزاسيون

يعتمد الكتّاب الإيرانيّون ترجمات عدّة لمصطلح سكولاريسم، منها: أ- دنيا پرستى (الإيمان بالدنيا)، اعتقاد به اصالت امور دنيوى (الاعتقاد بأصالة الأمور الدنيويّة)، نادينى گرى (اللادينيّة)، جدا شدن دين از دنيا (فصل الدين عن الدنيا)، دنيويت =

= (الدنيويّة)؛ ب- علمی بودن (العلموية)، علمی شدن؛ ج- این عالَم گرایی (الاعتقاد بهذا العالم)؛ د- گیتی باوری (الاعتقاد بهذا الكون)، این جهان باوری (الإيمان بهذا العالم)، دین گریزی (الفرار من الدين)، دين جدا خواهی (الرغبة في الانفصال عن الدين)؛ هـ - جدایی سیاست از دین (فصل السياسة عن الدين)، جدا انگاری دین ودولت (فصل الدين عن الدولة)؛ و- دنیوی گری (الدنيوة)؛ ز- عرف گرایی (الميل إلى العرفنة من العرف). (انظر: أ- ماري بريجانيان (جمع)، **فرهنگ اصطلاحات فلسفه وعلوم اجتماعی**؛ ب- عبد الكريم سروش، «**معنا ومبنای سکولاریزم**»، ص6؛ ج- عبد الكريم سروش وآخرين، **سنت وسكولاريسم**، ص77؛ د- داريوش آشوري، **فرهنگ علوم انسانی**؛ هـ- علي آقابخشي ومينو افشاري راد، **فرهنگ علوم سیاسی**؛ و- براين ويلسون، «**جدا انگاری دین ودنیا**»، ص126؛ ز- مجيد محمدي، **سر بر آستان قدسی دل در گرو عرفی**، ص18).

وقد اقتُرحت ترجمات عدّة أيضًا لمصطلح «سكولاريزاسيون»، منها:

أ- دنیَودنیوی شدن (دنيوة)؛ ب- نا ديني (اللادينية)، دنيوي كردن (الدنيوة)، جدا انگاري دين ودنيا (الدعوة إلى فصل الدين عن الدنيا)- دين زدايي (التقليل من دور الدين)؛ ج- گیتیانه گري، اين جهانيگري، نادينى گري؛ د- غير ديني كردن، غير ديني شدن، دنيا زدگي، دنيوي سازي؛ هـ- عرفي شدن. (انظر: أ- محمد نقيب العطّاس، **اسلام ودنیوی گری**، ص13؛ ب- ماري بريجانيان (جمع)، **فرهنگ اصطلاحات فلسفه وعلوم اجتماعی**؛ ج- داريوش آشوري، **فرهنگ علوم انسانی**؛ د- علي آقابخشي ومينو افشاري راد، **فرهنگ علوم سیاسی**؛ هـ- سعيد حجاريان، **از شاهد قدسی تا شاهد بازاری** (عرفي شدن دين در سپهر سياست)؛ علي رضا شجاعي زند، **دین، جامعه وعرفی شدن**؛ شجاعي زند، **عرفی شدن در تجربه مسیحی واسلامی**).

(هذا في اللغة الفارسية، وفي اللغة العربيّة ثمّة جدل كبير حول الترجمة الأنسب للمصطلح؛ فيميّز بعض الباحثين بين العلمانوية للدلالة على الاتّجاه أو الأيديولوجيا، وبين العلمانيّة للدلالة على السيرورة الاجتماعيّة، وبين العلمنة للدلالة على فعل العلمانويّة. ومن المقترحات التي طُرحت كمعادل لمصطلح العلمانيّة: الدنيوة، واالدنيويّة. ويتحدّث بعض المفكّرين العرب عن نوعين من العلمانية، هما: العلمانيّة الجزئيّة والعلمانيّة الشاملة (عبد الوهاب المسيري). ويتحدّث آخرون عن العلمانيّة المؤمنة والعلمانيّة غير المؤمنة ويُصنّف المفكّر الإسلاميّ مصطفى السباعي كرائدٍ من روّاد العلمانيّة المؤمنة) (المترجم)

بالنظر إلى ما تقدّم في الحديث عن العلمانيّة، أيّ الاقتراحات أصوب كمعادل مقبول للعلمانيّة؟

2- اللائيكيّة ولائيسيزاسيون

ثمّة مصطلحان آخران هما: لائيسيسم[1] ولائيسيزاسيون، يُستعملان غالبًا كمرادف للمصطلحين المتقدّمين وهما كلمتان متداولتان في اللغتين الفرنسيّة والإنجليزيّة؛ والفارق هو أنّ كلمتي (لائيسيسم ولائيسيزاسيون) أكثر تداولًا بين الكاثوليك، بينما يستخدم البروتستانت المصطلحين السابقين[2]. هذا وعلى الرغم من التشابه في المعنى بين هذين المصطلحين وما سبقهما، فإنّه وُجِد من ميّز بينهما وبين سابقيهما[3] بأنّ المصطلحين الأوّلين يدّلان على حركة تدريجيّة للوصول إلى العلمنة الكاملة، بينما هذان المصطلحان يتضمّنان دلالةً على نقلات سريعة لتحقيقها[4].

3- العلمانيّة

يستخدم المفكّرون العرب بدل كلمة (سكولاريسم) كلمة منحوتة جديدة ليس لها أصل عربيّ سابق هي كلمة «علمانيّة»، واشتقّوا من هذا الاسم مفهوم «العلمنة» بوصفه مصدرًا كترجمة لمصطلح «سكولاريزاسيون»، وبين الكتّاب العرب نقاشاتٌ طويلة في مبدإ اشتقاق هاتين الكلمتين وتاريخ نحتهما[5]. فبينهم من يرى أنّ كلمة «علمانيّة» عينها

---

(1) (Laicism) الجذر الفرنسي لهذه الكلمة هو (laicite)، وهي من أصل يوناني هو: (laos) وتعني هذه الكلمة في اللغة اليونانية الشعب، أو العامّة.

(2) انظر: عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ص18.

(3) See: Bryan R. Wilson, **«Secularization»**, p. 160.

(4) انظر: جان پل ويلم، **جامعه شناسى اديان**، ص141-142.

(5) يبدو أنّ أوّل من أدخل كلمة «علمانية إلى المعجم العربيّ هو اللغويّ اللبناني بطرس البستاني (1819-1883م) وذلك في معجمه المعروف: **محيط المحيط**؛ على الرغم من عدم ثبوت أنّه أوّل من نحت الكلمة. فقد سبقه إلى نحت معادل عربيّ إلياس بقطر (1784-1821م) المترجم المصريّ وذلك في معجمه «الفرنسي-العربي»؛ ولكنّ هذا الأخير استخدم كلمة عالمانيّة كمعادلٍ لـ «sécularité» الفرنسيّة. (انظر: علي رباني گلپايگاني، **نقد مبانى سكولاريسم**، ص9، نقلًا عن: أحمد فرج، **جذور العلمانية**).

مكسورة؛ لأنّها مشتقّة من «العلم»[1]. بينما يرى آخرون أنّها يجب أن تفتح؛ لأنّها مشتقّة من «العالم»[2]. وبناء على الرأي الأخير ينبغي أن يُفتح حرف العين على الأقلّ وثمّة من يدعو إلى فتح اللام حرصًا على الأصل المفترض لهذه الكلمة (عَلَمانية، عَلْمانية)[3][*].

المستندات الفكريّة للعلمانيّة

يختلف المفكّرون والعلماء في تقويم العلاقة بين العلمنة وبين الحداثة؛ إذ يذهب بعضهم إلى أنّ العلمنة من الخصائص والسمات التي لا تقبل الانفكاك عن الحداثة؛ بينما يرى آخرون أنّه لا تربطها بها تلك الصلة التي لا تسمح بالفكّ بينهما[4]. وربّما يمكن البحث عن جذور

---

(1) انظر: عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ص17-18.

(2) وذلك بدعوى أنّ ألف كلمة عالم حُذفت من الكلمة الجديدة، بغرض تسهيل اللفظ؛ لثقل كلمة «عالمانية» على اللسان العربيّ، مع الاعتراف بأنّ هذا الحذف على خلاف القاعدة.

(3) انظر: بطرس البستاني، محيط المحيط؛ عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص37-38.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

علمانية: من العلم أم من العالم؟

يؤكّد بعض من يرى أنّ العَلمانيّة مشتقّةٌ من العلم أنّها لا تعني سوى عقلنة أمور المجتمع وإدارتها على أسس علميّة، ويقول: «العلمانيّة تعني أن يكون الإنسان علميًّا، وأن يتّصف بصفة العلميّة. ومن هنا، ينبغي ترجيح هذه الترجمة لهذا المصطلح على غيرها من الترجمات». (عبد الكريم سروش، «معنا ومبناى سكولاريزم»، ص6. وتجدر الإشارة إلى أنّه يصحّح في محلّ آخر اشتقاق العلمانيّة من العالم. (انظر: عبد الكريم سروش وآخرون، سنت وسكولاريسم، ص73-74)). بينما يعترف آخرون بأنّ هذه الكلمة مكسورة العين ومشتقّة من العلم؛ ولكنّهم لا يرون صحّة هذه الترجمة. (انظر: يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية، ص48). وبغضّ النظر عن ما كان يراعيه واضعو هذا المصطلح عند نحتهم إيّاه، أيّ الإحالتين ترى أنّها الأصحّ إلى العلم أم إلى العالم، وذلك بالنظر إلى الأصل اللاتينيّ لهذه الكلمة وهو «سكولاريسم»؟ (انظر: إنعام أحمد قدوح، العلمانية في الإسلام، ص15).

= (4) See: Peter L. Berger, The Desecularization of the World, p. 2-3;

هذا الاختلاف في تقويم العلاقة بين المفهومين إلى الاختلاف في معنى العلمنة؛ فإذا كانت العلمنة تعني انسحاب الدين من حياة الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة، فإنّ كثيرين لا يرون أيّ تلازم ضروريّ بينها وبين الحداثة، وذلك أنّهم يعتقدون أنّ بين الدين وبين الحياة الإنسانيّة ترابطًا يصعب تجاهله[1]. هذا ولكن لا بدّ من الاعتراف بأنّ الحداثة والعالم الحديث كانا مهدًا وُلِدت فيه تيّارات ومذاهب فكريّة بينها وبين العلمانيّة (بمعنى النسبة إلى هذا العالم) علاقةٌ وصلات. وبعض هذه المذاهب أو التيّارات الفكريّة تمثّل أرضيّة للعلمانية أو نتيجة من نتائجها، وبعضها الآخر هو الوجه الثاني لهذه العملة. وسوف نحاول في ما يأتي الإشارة إلى بعض هذه المذاهب والمدارس الفكريّة.

1- الإنسانويّة (هيومانيسم)

استعملت في اللغة الفارسية كلمات عدّة كمعادل لكلمة «أومانيسم»، مثل: (مذهب انسانيت) دين الإنسانيّة، و (انسان باورى) الاعتقاد بالإنسان، و(اصالت بشر) أصالة الإنسان، و(انسانگرايى) الإنسانويّة، و(آيين اصالت انسان) مذهب أصالة الإنسان[2]. وتدلّ هذه الكلمة في معناها العامّ على النظام الفكريّ الفلسفيّ الذي «يتمركز حول الإنسان ويدافع عن حريّته

= Winston Davis, «Sociology of Religion», in: Mircea Eliade (ed.), The Encyclopedia of Religion, V. 13, p. 396.

(1) يقول أحد علماء الاجتماع الأمريكيّين في هذا المجال: «لا شكّ في أنّ الحداثة صحِبتها عوارض العلمنة والعلمانية؛ ولكنّها في الوقت نفسه اقترنت بعدد من الدعوات والحركات المعارضة للعلمانيّة. وكذلك ليس من الضروريّ أن تؤدّي علمنة المجتمع إلى علمنة الفرد؛ فربّما فقدت المؤسّسات الدينيّة سلطتها ونفوذها في كثير من المجتمعات؛ ولكنّ المعتقدات والسلوكيّات الدينيّة القديمة ما زالت حيّة في نفوس كثير من الأفراد وسلوكهم...». (پيتر برگر، «برخلاف جريان: نقد نظريه سكولارشدن»، ص44).

(2) انظر: غلام حسين مصاحب (رئيس تحرير علمي)، **دائرة المعارف فارسى**؛ داريوش آشوري، **فرهنگ علوم انسانى**؛ ماري بريجانيان (جمع)، **فرهنگ اصطلاحات فلسفه وعلوم اجتماعى**.

وكرامته»[1]. وكيفما فُسِّر[2] القول المشهور للفيلسوف السوفسطائي اليونانيّ بروتاغوراس (حوالي 411 – حوالى 480 ق.م.): «الإنسان هو مقياس كلّ شيءٍ» فإنّه يبقى حجز الزاوية في هذه النزعة الفكريّة.

لقد تفاوتت النظرة إلى قيمة الإنسان ومقامه وأهميّته في تاريخ الفكر البشريّ؛ وتراوحت بين إنكار وجود الله لمصلحة الإنسان، وأحيانًا أمكن عند بعض الإنسانويّين الجمع بين الإعلاء من قيمة الإنسان والإيمان بالله وقبول الدين. فأوغيست كونت (1798–1857م)، كما تقدّم في الفصل الثاني، يرى أنّ الأديان وليدة الجهل الإنسانيّ، ويدعو البشريّة كلّها إلى ما يُسمّيه دين الإنسانيّة (Religion of humanity)[3]. وهو يرى وجوب إحلال الإنسان محلّ الله أو محلّ أيّ موجودٍ آخر لا يمكن التعرّف إليه، وجعل الإنسان على رأس أولويّاتنا في كل أمورنا، لتنتظم أمور المجتمع ونصل به إلى شاطئ الأمان. وكما يقول بعض الكتّاب:

توصّل كونت في أفكاره حول تقدّم المجتمع، إلى أنّ عاملين مهمّين لهما دور في الأخذ بيد الإنسان نحو الكمال، وهذان العاملان هما: العقل والعاطفة. وقد حاول تأسيس دين جديد يجمع فيه بين العقل والعاطفة، يحلّ فيه الإنسانيّة محلّ الإله. والفرق بين هذا «الإله الجديد» هو أنّه بدل عبادته كما يُعبد الله علينا أن نعلي من شأنه ونشحذ الهمم لسوقه نحو الكمال والرفاه. وقد اهتمّ كونت بوضع مجموعة من الآداب والتعاليم حيّرت محبّيه وجعلتهم ينفضّون من حوله، وفي المقابل استطاع بهذه الأفكار التي

---

(1) غلام حسين مصاحب (رئيس تحرير علمي)، دائرة المعارف فارسى، ج1، ص309. لمزيد من الاطلاع على استعمالات هذا المصطلح، انظر: اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص566–570؛ توني ديويس، اومانيسم، ص169–183.

(2) مثلًا لا اتفاق على أنّ مراد بروتاغوراس هو الإنسان الفرد أم النوع. لمزيد من الاطلاع، انظر: فردريک کاپلستون، تاريخ فلسفه، ج1، ص106-107.

(3) See: Gertrud Lenzer (ed.), **Auguste Comte and Positivism** (The Essential Writings), p. 381-389, 448-465, 484-485, 488-491.

ابتكرها أن يكتسب مريدين وأصدقاء جددًا. والقدّيسون والأولياء في هذا الدين الجديد هم الأشخاص الذين خدموا الإنسانيّة وجاهدوا في سبيلها. ولم يغب عنه تكريم هؤلاء القدّيسين. ومن هنا، وضع تقويمًا لتكريم ذكراهم وتبجيلهم[1].

ومن جهةٍ أخرى، شهد تاريخ الفكر الغربيّ عددًا من الإنسانويّين لم يعلنوا الحرب على أديانٍ كالمسيحيّة[2]؛ على الرغم من انتقادهم الحادّ أحيانًا لبعض تعاليم الكنيسة مثل عقيدة الخطيئة الأصليّة[3]. ومن هنا، يرى بعض مؤرّخي الفكر أنّ التيّار الإنسانويّ ينقسم إلى فريقين أحدهما متديّن والآخر علمانيّ، له من الدين موقفٌ سلبيٌّ[4]. ويتّسع التيّار الثاني لعددٍ من

---

(1) غلام حسين مصاحب (رئيس تحرير علمي)، **دائرة المعارف فارسي**، ج2، ص2272. لمزيد من الاطلاع، انظر: المداخل الآتية من: دائرة معارف الدين (تحرير مرسيا إلياد):

Lenzer Gertrud (ed.), **Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings**, V. 3, p. 581; **Functionalism**, V. 5, p. 447; **Naturalism**, V. 10, p. 317; **Positivism**, V. 11, p. 460; **Study of religion**, V. 14, p. 69.

(2) بل لقد عُدّ بعض البابوات إنسانويّين مثل: نيكولاس الخامس (1397- 1455م) وبيوس الثاني (1405-1464م). للمزيد، انظر:

J. Gill, «**Nicholas V, Pope**», in: **New Catholic Encyclopedia, V. 10, p. 443;** J. G. Rowe, «**Pius II, Pope**», in: **New Catholic Encyclopedia,** V. 11, p. 393; **Microsoft Encarta Reference Library 2004**.

(3) من باب المثال فقد عُدّ العالم الهولنديّ إراسموس (Erasmus) (1466-1536م) أبا حركة الإصلاح الدينيّ، وذلك لدوره في التمهيد لحركة مارتن لوثر. وقد أنجز هذا العالم عددًا من الخدمات لحركة الإصلاح الدينيّ منها ترجمته العهد الجديد إلى اللاتينية ترجمة دقيقة، مع شروحات وحواشي توضيحيّة. لمزيد من الاطلاع، انظر:

Microsoft Encarta Reference Library 2004; B. A. Gerrish, «**Erasmus, Desiderius**», in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion**, V. 5, p. 135-137.

(4) See: W. P. **Hass**, «**Humanism, Secular**», in: **New Catholic Encyclopedia, V. 7, p. 226; Nicola Abbagnano**, «**Humanism**», in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy,** V. 4, p. 71.

التفسيرات، بعضها لا تلازم بينه وبين الإلحاد ونفي وجود الله؛ ولكن شرط عدم تأثير الإيمان بوجود الله في الحياة العمليّة للإنسان[1].

وعلى أيّ حالٍ، تتراوح الإنسانويّة بين مراتب تصل أكثرها في تطرّفها إلى الإلحاد، والمبالغة في الإصرار على قدرات الإنسان وخصائصه. وبحسب تعبير أحد الكتّاب: «جوهر الإنسانويّة هو فهم جديدٌ للإنسان وتعريف معقول مبتكر له، بعيدًا عن المقدّرات الإلهيّة»[2]. وعلى هذا الأساس، يظهر أنّ بعض التيّارات الإنسانويّة، على الأقل تلك التي تردّد صدى العلمانيّة، تدعو الإنسان إلى الاهتمام بهذا العالم، وبخاصّة في مجال إدارة أمور المجتمع، وتحثّه على إدارة الظهر لكلّ ما تُصنّفه في دائرة الماورائيّات، أو الاكتفاء بالحدّ الأدنى منه[3]. وبغضّ النظر عن البحث عن أنّ أي هذين المشربين هو الأصل للآخر، ولكن يمكن الاطمئنان إلى سبق الإنسانويّة ولادةً على العلمانيّة[4][*].

---

(1) «To deny that belief in God could, or ought to, have any practical effect» (James Hitchcock, **What is Secular Humanism?**, p. 11).

(2) توني ديويس، اومانيسم، ص31.

(3) See: C. T. McIntire, «**Christian Views**», in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion**, V. 6, p. 398.

(4) وعلى حدّ تعبير بعض الكتّاب: إنّ الإنسانويّة هي التجلّي الأوّل من تجلّيات العلمانيّة. (انظر: «secularism», in: Encyclopedia Britannica 2005 (CD).

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

الحق والتكليف وعلاقتهما بالعلمانيّة

من الظواهر الثقافيّة التي كان لها تأثيرها في ظهور العلمانيّة، التحوّل في النظرة إلى العلاقة بين الحقّ والتكليف. وهذا ما يدّعيه أحد الكتّاب؛ إذ يقول:

1 - «نحن نعيش في عصرٍ، يرغب أهله في معرفة حقوقهم قبل أن يسعوا إلى معرفة واجباتهم وتكاليفهم... ربّما يمكن وصف الإنسان القديم أو إنسان ما =

= قبل الحداثة بأنّه مكلّفٌ أمّا إنسان عصر الحداثة فهو إنسان محقٌ وصاحب حقّ».

2 - «ولغة الدين وخاصّةً الإسلام كما تجلّت في القرآن والأحاديث، هي لغة تكليف أكثر ممّا هي لغة حقوق... ولست أنكر تصدّي النصوص الدينيّة لبيان حقوق الناس؛ إلا أنّ مقدار النصوص الحقوقيّة أقلّ بدرجات من نصوص التكاليف والأوامر والنّواهي، ما يسمح لنا بالقول إنّ نصوص الحقوق هي الاستثناء في مقابل القاعدة التي هي لغة التكليف والأمر والنهي».

3 - «الإنسان المعاصر يرى أنّ له حقّ العبوديّة (وألفت النظر إلى قولي حقّ العبوديّة وليس واجب العبوديّة)...؛ ولكنّه لا يرى لأحدٍ من الخلق حقّ الألوهيّة والربوبيّة عليه (وخاصّةً في ساحة السياسة والسلطة)، وهذا إنجاز ثمينٌ... وقد أكّدت العلمانيّة على هذه النقطة أيّما تأكيد؛ إذ لا ترى هذه النزعة الفكريّة لأحد من الناس حقًّا إلهيًّا في السلطة على سائر الناس». (عبد الكريم سروش، «معنا ومبناى سكولاريزم»، ص9-10).

أجب عن الأسئلة الآتية بالنظر إلى النصوص الواردة أعلاه:

1 - هل التملّص من التكاليف هو من الخصوصيّات التي لا تنفك عن الإنسان المعاصر؟ (يرى بعض العلماء بعد تحليله مفهومَ الحقّ أنّ كثيراً ممّا يُوصف بأنّه ذو طبيعة تكليفيّة: «عندما رأى عددٌ من المفكّرين أنّ أموراً مثل: الحياة، والحريّة، والكرامة...لفرديّة لكثير من الناس تتعرّض للاعتداء والانتهاك، اجتمعوا ووضعوا قيودًا وتكاليف ملزمة للدول والأفراد والجماعات وسمّوا هذه التكاليف حقوقًا للإنسان، وما تسميتها بالحقوق إلا من باب المجاز». (أحمد أحمدي، «حقوق بشر وضرورت احترام به مقدسات» في: فقه وحقوق تطبيقى، ص15).) ألا يمكن عدّ الالتزام بالقانون تكليفًا من تكاليف وواجبات الإنسان المعاصر؟ هل من الصحيح رسم الحدّ الفاصل بين الإنسان المعاصر والإنسان التقليديّ بهذه الصورة المذكورة أعلاه؟

3 - هل يمكن تبرير العلمانيّة والانتصار لها، بمجرّد أنّ الإنسان المعاصر يسعى إلى معرفة حقوقه أكثر من سعيه إلى معرفة واجباته؟

4 - هل ترى أنّ الدولة الدينيّة التي توصي عمّالها وولاتها بمثل هذه الوصية: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبّة لهم واللطف بهم؛ ولا تكوننّ عليهم سبعًا ضاريًا تغتنم أكلهم...» (نهج البلاغة، الخطبة 53، ص326.)؛ هل ترى أنّ مثل هذه السلطة يمكن أن توصف بأنّها تسعى إلى ممارسة الربوبيّة على الناس؟ (لمزيد من الاطلاع، انظر: عبد الله جوادي آملي، حق وتكليف =

2- العقلانيّة (rationalism)[1]

يرى كثيرٌ من الكتّاب في شرق العالم وغربه، أنّ العقلانيّة هي البنية التحتية والأساس للعلمانيّة[2]، أو على الأقلّ يؤكّدون وجودَ شكلٍ من أشكال العلاقة بين الطرفين. وقد استُخدِم مصطلح العقلانيّة في أطرٍ ومجالاتٍ فكريّةٍ عدّة؛ واكتسب بالتالي معاني مختلفة تبعًا لتعدّد مجالات استخدامه[3]. ففي عصر التنوير (القرن الثامن عشر في أوروبا- كانت كلمة عقلانيّة تشير إلى معنى الانعتاق من الخرافات، والعودة إلى الإنسان والإنسانيّة، والتخلّي عن كلّ ما يُصنّف في خانة ما وراء الطبيعة من قوى وموجودات[4]. وعلى حدّ قول رينيه گنون (René Guénon) (1886-1951م) تتضمّن كلمة العقلانيّة «نفي كلّ معرفة ما بعد طبيعيّة»، ومن نتائجها «إنكار كلّ مرجعيّة روحيّة (معنويّة)؛ وذلك لأنّها بالضرورة تستند إلى عالم فوق

= در اسلام، ص250- 278؛ علي رباني گلپايگاني، نقد مبانى سكولاريسم، ص137-172؛ أحمد بهشتي، «حق وتكليف». ص28-54).

5 - بالنظر إلى أنّ العلاقة بين الحقّ والواجب علاقة ذات وجهين؛ هل ترى أنّ من الصواب تصنيف لغة الدين على الأقلّ في أكثر مواردها، لغة تكليف وأمرٍ ونهي؟

---

(1) يُترجم هذا المصطلح في اللغة الفارسيّة إلى: راسيوناليسم، وعقل گرايى، ومذهب اصالت عقل.

(2) See: «secularization and rationalization», in: Encyclopedia Britannica 2005 (CD).

(3) مثلًا يُستخدم هذا المصطلح في فلسفة الأخلاق، في مقابل «الشهوديّة»، وفي الفلسفة وعلم المعرفة، في مقابل «التجريبيّة». (انظر:
Geddes MacGregor, Dictionary of Religion and Philosophy).

(4) يقول أرنست كاسيرر (1874-1945م) في مقام بيان الموقف المعارض للدين من قبل بعض مفكّري عصر التنوير: «على الإنسان أن يختار بين العبوديّة والحريّة، بين الوعي النيّر وبين العاطفة المبهمة، بين العلم والإيمان... على إنسان العصر الحديث أن لا يراهن على أيّ مساعدة تأتيه من السماء». (أرنست كاسيرر، فلسفه روشنگرى، ص211-212).

عالم الإنسان»[1]. وعلى الرغم من عدم اتّخاذ جميع مفكّري عصر التنوير موقفًا سلبيًّا من الدين والله، فإنّ بعضهم تطرّف في هذا المجال وتوهّم أنّ أهمّ أسباب تخلّف الإنسان هو تطلّعه إلى السماء بدل تطلّعه إلى الأرض؛ وكما يقول دنيس ديدرو (Denis Diderot) (1713-1784م)، وهو من روّاد عصر التنوير، على لسان الطبيعة:

«يا عبد الخرافات! لا تبحث عبثًا عن سعادتك خارج حدود هذا العالم الذي وضعتُك فيه. تحلَّ بالشجاعة وحرّر نفسك من نير الدين ذلك المنافس العنيد الذي لا يعرف حقوقي. أدر ظهرك للآلهة الذين اغتصبوا مقامي، وعُد إلى العمل بقوانيني... عُد من جديد إلى الطبيعة، إلى الإنسانيّة، وأوكل أمورك إلى نفسك. عندها سوف تكتشف أنّ درب حياتك معبّدةٌ بالورود التي تمطرها السماء عليك»[2].

يكشف هذا النصّ إلى حدٍّ كبيرٍ عن العلاقة بين «عقلانيّة» عصر التنوير وبين «العلمانيّة»؛ كما ترشح منه الكثير من الأفكار التي يمكن أن توصف بأنّها أفكار إنسانويّة. والنقطة الجديرة بالتأمّل المستفادة من العلاقة بين هذه المفاهيم، هو أنّ كلمة عقلانيّة بالمعنى الذي كانت تدلّ عليه في عصر التنوير أخرجت من دائرة الاستعمال وفقدت رونقها، وأعطت مكانها لكلمة إنسانويّة[3]. وعلى أيّ حال، فقد تركت هذه الأفكار أثرها على قضايا الدين وعلى رأسها مسألة وجود الله تعالى، وفي نصٍّ ملفتٍ يكشف عن هذا الأثر يلفت إيان باربور (1923م) إلى أنّ علماء عصر التنوير كانوا يبحثون في المسائل العلميّة، دون الإشارة إلى وجود الله؛ لأنّ أكثرهم كان يعتقد بأنّ وجود الله وعدمه سيّان بالنسبة إلى العمل العلميّ، ويضيف باربور قائلًا:

---

(1) رينيه گنون، **سيطره كميت وعلائم آخر الزمان**، ص105.

(2) أرنست كاسيرر، **فلسفه روشنگرى**، ص211.

(3) Bernard Williams, «Rationalism», in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, V. 7, p. 69.

«على الرغم من أنّ أكثر أهل العلم كانوا يؤمنون بالله، فإنّهم أو أكثرهم كانوا يرون عدم حسن الإشارة إلى مثل هذا الإيمان في كتبهم ورسائلهم العلميّة. وكانت «علمنةُ» [=سكلرة/ من سكيولاريزاسيون] المعرفةِ العلميّةِ كما سائر المعارف، كانت تعني عندهم أن لا يكون للإيمان أو اللاهوت والأفكار اللاهوتيّة دورٌ في البحث العلميّ الذي يهدف إلى معرفة العالم»[1].

3- الليبراليّة/التحرّريّة[2]

الليبراليّة أو التحرّريّة اسم لتيّار أو مذهب فلسفيٍّ- سياسيّ، يجعل في رأس قائمة اهتماماته الدفاع عن حريّة الإنسان، من باب تأكيده أصالة الفرد في مقابل أصالة المجتمع. ولا يقبل أنصار هذا التيّار أيّ شكلٍ من أشكال السلطة الدينيّة، بناء على تمييزهم بين مجالين هما المجال العام والمجال الخاصّ وحصر الدين في المجال الخاصّ وحده. يرى جون لاك (1632-1704) الفيلسوف البريطاني وأحد أهمّ روّاد الليبراليّة، أنّ وظيفة الدولة الأصليّة هي تأمين رفاه الإنسان في الدنيا، وليست مسؤولة عن سعادته في الآخرة[3]. وعلى ضوء هذا التصوّر، «سلطة الدولة المدنيّة تنحصر فقط في المصالح المدنيّة للناس، وفي حماية هذه المصالح والدفاع عنها، ولا ربط لها بما يحصل بعد ذلك في الآخرة»[4]. ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل

---

(1) إيان باربور، علم ودين، ص72-73.

(2) للمزيد حول الليبراليّة، انظر: هذا الكتاب، هذا الفصل، الملحق.

(3) The Works of John Locke, V. 5 (A Letter Concerning Toleration), p. 10; Also see: «Liberalism» in: Microsoft Encarta Reference Library 2004.

(4) جان لاك، نامه اى در باب تساهل، ص61؛ انظر أيضًا: جان سالفين شاپيرو، ليبراليسم: معنا وتاريخ آن، ص134؛ ميكائيل گاراندو، ليبراليسم در تاريخ انديشه غرب، ص49؛ موريس باربيه، دين وسياست در انديشه مدرن، ص212. =

ذهب بعض منظّري الليبراليّة مثل هربرت اسبنسر (1820-1903 م)، بعد أن لم يكتفِ بالفصل بين الدين والدولة، بل ذهب إلى أنّه ليس من واجب الدولة تسكين آلام المعذّبين والتخفيف من معاناتهم؛ لأنّ ذلك يتنافى مع المبدإ الداروينيّ الذي يقضي ببقاء الأصلح، وبالتالي لا يعني تأمين الحريّة للأفراد إسعادهم والعمل على تأمين حاجاتهم بواسطة الدولة[1].

والليبراليّون عقلانيّون وينظرون إلى العلاقة بين الدين والدولة بعين العلمانيّة، كما أشرنا قبل هينهة[2]. وقد عبّر كثيرٌ منهم عن ضرورة الفصل بين الدين والدولة؛ لأنّ «الدين أمرٌ شخصيٌّ يعبّر عن علاقة الإنسان بربّه أو علاقته بكنيسته التي ينتمي إليها»[3]، ولأنّ «الوصول إلى الحريّة الدينيّة الكاملة يقتضي عدم دينئة الحياة العامّة»[4].

الدين والسياسة في الإسلام

ليست العلمنة، وعلى خلاف ما يؤمن به كثيرون، مسيرة حتميّة ولا مصيرًا ملزِمًا، كما إنّ علاقتها بالأديان ليست على حدٍّ واحدٍ. وعلى حدّ قول بعض أهل الفكر، العلمانيّة مسيحيّة المنشإ أوّلًا ولا تنسجم مع سائر الأديان ثانيًا، أو مع بعض تعاليمها على الأقلّ[5]. فبعد أن يستشهد هميلتون بنصوص لأكثر من مفكّرٍ وعالم اجتماع[6]، تتضمّن هذا التقييم

---

(1) جان سالفين شاپيرو، ليبراليسم: معنا وتاريخ آن، ص173.

(2) المصدر نفسه، ص7.

(3) جورج بوردو، ليبراليسم، ص115.

(4) جان سالفين شاپيرو، ليبراليسم: معنا وتاريخ آن، ص7.

(5) انظر مثلًا: جان پل ويلم، جامعه شناسی اديان، ص135؛

Winston Davis, «Sociology of Religion», in: Mircea Eliade (ed.), The Encyclopedia of Religion, V. 13, p. 396; «secularization and rationalization», in: Encyclopedia Britannica 2005 (CD).

(6) ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ص297-299 و316-317.

المشار إليه آنفًا، يقول بلهجة مشوبة بالتردّد ومقرونة بالاحتياط: «الحقيقة أنّنا لا نعرف على نحو اليقين هل العلمنة ظاهرة مسيحيّة وخاصّة بالغرب، أم هي أثر ونتيجة من نتائج الثورة الصناعيّة ولازمة من لوازم الحداثة»؟ ومع ذلك فهو يؤمن بأنّه حتّى لو لم يصحّ الاحتمال الأوّل أي اختصاص هذه الظاهرة بالمسيحيّة والغرب، فإنّ «المجتمعات غير الغربيّة أو غير المسيحيّة، لن تعرف العلمانية بالضرورة إلا إذا أسّست لثورة صناعيّة مقرونة بالغربنة أو استوردت الحداثة بنسختها الغربيّة»[1]. ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ بعض العلماء غير المسلمين يشاركون المسلمين ضرورة الربط بين الدين والسياسة[2]، بل ربّما تجد لبعض غير المسلمين أبحاثًا تصل إلى حدّ الكتب والرسائل العلميّة في العلاقة بين الدين والسياسة. ولجان جاك روسو (1712-1778م) كلامٌ يثني فيه على العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام، ويأخذ على الغرب والمسيحيّة هذا الفصل بين الأمرين:

«وكانت لمحمّد آراء صائبةٌ جدًّا، فقد أحسن وصْلَ نظامه السياسيّ، وذلك أن ظلّ شكل حكومته باقيًا في عهد خلفائه، فكانت هذه الحكومة واحدةً تمامًا، وصالحةً إلى هذا الحدّ، غير أنّ العرب أصبحوا موسرين متعلّمين مثقّفين مترفين مرتخين فأخضعهم البرابرة، وهنالك بدأ الانقسام بين السلطتين، وهذا الانقسام، وإن كان أقلّ ظهورًا بين المسلمين ممّا بين النصارى موجودٌ على كلّ حال»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص317.

(2) انظر مضافًا إلى ما سوف يأتي: يوآخيم واخ، جامعه شناسى دين، ص292-293؛ مهرزاد بروجردي، «آيا مى توان اسلام را عرفى كرد؟»، ص40، (نقلًا عن: أرنست گلنر، الفيلسوف والأنثروبولوجي البريطانيّ)؛

Steve Bruce, **Politics & Religion**, p. 182.

(3) Jean Jacques Rousseau, **The Social Contract**, Book 4, chapter 8 (in: **Great Books**, V. 35, p. 436).

والنصّ المدرج أعلاه منقول عن الترجمة العربيّة، العقد الاجتماعي، ص230.

وقبل البحث عن العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام، لا بدّ من الإجابة عن هذا السؤال أوّلًا، وهو هل يمكن رسم حدود تدخّل الدين ومجاله الحيويّ بالرجوع إلى النصوص الدينيّة؟ أم أنّ مثل هذا الأمر يحسم على ضوء البحث من خارج حدود الدين؟

1- مجال الدين وحدوده، ديني أم غير ديني؟

يرى بعض الكتّاب أنّ حدود الدين تُرسم على ضوء فهمنا للدين، وفهمنا للدين وتفسيرنا لنصوصه، مبنيّان على «توقّعاتنا نحن البشر من الدين»[1]. ويتابع قائلًا في هذا الإطار: «عند تحديدنا لتوقّعاتنا من الدين، ينبغي بنا بيان أمرين: أحدهما جوهر الدين[2]، والآخر هو حاجاتنا الإنسانيّة الأصيلة التي لا يمكن إشباعها من محلٍّ آخر غير الدين، وكلا هذين الأمرين يقع خارج حدود الدين وخارج جغرافياه المعرفيّة»[3]. وعلى أساس هذه النظرة إلى المسألة محلّ النقاش:

«على الناس قبل الرجوع إلى الدين، أن يميّزوا بين المسائل الأصليّة والمسائل الفرعيّة، وعليهم كذلك أن يضعوا الإطار المحدّد لتوقّعاتهم، وبعد إنجاز هذين الأمرين يمكنهم الرجوع إلى النصوص الدينيّة... فإذا كان المتديّنون يحسبون أنّ الدين لا يكون كاملًا إلّا إذا احتوى على نظريّة سياسيّة تحدّد نظام الحكم وقواعد السلطة السياسيّة، ففي هذه الحالة لا شكّ في أنّ أيّ إشارة مهما كانت خافتة سوف تُفسَّر على أنّها جزء من

(1) انظر: عبد الكريم سروش، مدارا ومديريت، ص135.

(2) ويظهر من كلام الكاتب أحيانًا أنّ تعيين جوهر الدين يتوقّف على معرفة توقّعات الإنسان، وليس العكس: «إنّ دخول النظريّات العلميّة المعاصر للنصّ الدينيّ (الطبّ، وعلم الفلك، وغير ذلك)...، في الكتاب والسنّة... أمرٌ عرضيٌّ... وذلك لأنّ الشرع لم يأتِ ليعلّمنا العلوم، ونحن لا نتوقّع منه ذلك أيضًا». (عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوى، ص65).

(3) عبد الكريم سروش، مدارا ومديريت، ص138.

النظريّة السياسيّة المظنون وجودها... وفي المقابل لنفترض أنّ شخصًا ما، يؤمن أنّ الدين ليس من شأنه الحديث في مثل هذه الأمور لا على نحو العموم ولا على مستوى الدخول في تفاصيل العمل السياسيّ وتقديم النظريّة السياسيّة؛ ففي مثل هذه الحالة لن يتبادر إلى ذهن مثل هذا الشخص من أيّ نصٍّ دينيٍّ معنًى سياسيّ، ولن يخطر في باله أن يقصد النصّ الدينيّ لاستفتائه في أمور السياسة والسلطة»[1].

يقتضي تحليل هذا الكلام ودراسته الخوض في بحث معرفيٍّ (نسبة إلى علم المعرفة، أو نظريّة المعرفة) طويل الذيل كثير التفاصيل، يتعلّق بالسؤال عن المقدّمات التي لا يمكن اجتنابها في عمليّة المعرفة، وتلك التي لا تبدو ضروريّة ولا تتوقّف المعرفة عليها. ومثل هذا البحث يخرجنا عمّا نحن بصدده؛ وعليه، نكتفي بالإشارة إلى نقطةٍ هي محلّ اتفاقٍ عند أهل الدراسات المقارنة بين الإسلام والمسيحيّة، حتّى عند أولئك المحايدين تجاه الدينين، وهي أنّ البعد السياسيّ في الإسلام أكثر وضوحًا ممّا هو في المسيحيّة. وهذه الحقيقة تكشف عن إمكان تحديد الإطار العامّ والساحة التي يعمل الدين فيها، على ضوء التعاليم والتوصيات المنقولة عن النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين (ع)، وبالتالي ليس مستهجنًا أن يرجع المتديّن إلى النصوص الدينيّة ليكتشف بواسطتها الحاجات التي أتى الدين لتلبيتها[*].

---

(1) المصدر نفسه، ص135-136؛ انظر أيضًا: محمد مجتهد شبستري، نقدى بر قرائت رسمى از دين، ص45-46؛ وللتعرّف على دليل آخر يتمسّك به بعض الكتّاب لإثبات أنّ البحث المذكور أعلاه خارجيّ، انظر: عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص66.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

تعيين مجال الدين في النصوص الدينيّة

يمكن تلخيص الاستدلال على أنّ تعيين مجال الدين مرهون بـ «توقّعات الإنسان من الدين» بما يأتي:

=

وليست حاجات الإنسان وحدها يمكن أن يُرجع فيها إلى الدين؛ بل إنّ جوهر الدين نفسه، وتمييز هذا الجوهر عن الأصداف[1] أمرٌ دينيٌّ بامتيازٍ أيضًا. فالأديان لا تتّفق حول ما هو أصيل وما هو غير أصيل، وما هو فكرة جوهريّة في الدين وما ليس كذلك. ومثال ذلك أنّ الاعتقاد بالتثليث من أعمدة العقيدة المسيحيّة بحسب المسيحيّة، بينما هو فكرة غير مقبولة أبدًا في الإسلام، بل يُنظر إليه على أنّه شكلٌ من أشكال الشرك. فهل يمكن بالنظر إلى هذا المثال أن نقول إنّ الاعتقاد بوجود الله هو أمرٌ جوهريٌّ أو من جوهر الدين، بينما الاعتقاد بالتوحيد والتثليث أمران عرضيّان أو فقل من الأصداف الدينيّة؟! ثمّ بأيّ معيار خارجيٍّ، يمكن عدّ التجارب الدينيّة الباطنيّة بمنزلة جوهر الدين الذي يجب الحرص عليه، وتصنيف الأعمال

= 1 – الإحساس بالحاجة هو الدافع لكثير من الأنشطة الإنسانيّة.

2 – يحدّد الإنسان حاجاته ويكتشفها قبل أن يرجع إلى الدين، كما يرسم قبل ذلك أيضًا تصوّره عن توقّعاته (مع التأكيد هنا على عدم صحّة الرجوع إلى الدين لمعرفة هذه الحاجات. وقد تقدّم الجواب والردّ على هذه الفكرة في هذا الفصل وفي الفصل السادس أيضًا).

3 – كانت قائمة التوقّعات الإنسانيّة من الدين طويلة، وبدأت تقصر وتُختزل مع تطوّر العقل الإنسانيّ وتقدّم العلوم البشريّة.

4 – انتهت مسيرة تطوّر العقل والعلوم البشريّة إلى حدّ الإحساس بالاستغناء عن الدين وعن الأنبياء؛ إلّا في مجال معرفة الله وتأمين الحاجات الأخرويّة.

ناقش هذا الدليل المذكور أعلاه، بالاستفادة من البيان المشابه الآتي:

أ – ما كان الطبّ ليوجد لولا الإحساس بالألم والحاجة إلى الدواء.

ب – يرسم المريض صورة توقّعاته من الطبّ والطبيب، قبل أن يُراجع الطبيب، وذلك على ضوء الحاجة التي دعته إلى المراجعة.

ج – ومع ذلك يمكن للطبيب أن يغيّر وجهة نظر المريض في ما يتعلّق بقائمة احتياجاته إلى الطبّ والطبابة، ويصلح أخطاءها.

(1) تعبير يشبّه فيه الدين باللؤلؤة والصدفة التي تحمي اللؤلؤة. ويقصد مستخدمو هذا التعبير الإشارة إلى أنّ بعض الأمور الدينيّة قشريّة لا تراد لنفسها وإنما تُطلب من أجل الجوهرة التي هي عماد الدين وجوهره الذي لا ينفصل عنه.

الظاهريّة في خانة الصدف الذي ينبغي أن يُرمى؟ فإنّ الأديان تختلف في الجواب عن هذا المعيار أيضًا. إذ يتّفق جميع الباحثين في الأديان على أنّ المسيحيّة المعاصرة لا تولي الشريعة الكثير من اهتمامها، بخلاف الإسلام واليهوديّة. وبناء على هذا الاختلاف في الموقف من الشريعة أو من غيرها، يمكن معرفة مستوى اهتمام الدين بهذا الأمر أو ذاك، أو فقل يمكن معرفة موقف الدين من أمرٍ وأنّه يعدّه جوهرًا أو صدفًا.

وقد عُدّت «الاشتراطات غير الواقعيّة» معيارًا لتمييز جوهر الدين عن أصدافه. ومثال ذلك هذه القضيّة: «لو لم تكن العربية لغة أهل الحجاز في زمن البعثة، لنزل القرآن بغير هذه اللغة»، فإذا صحّت هذه القضيّة الشرطيّة، يُستفاد منها أنّ اللغة العربيّة ليست من ذاتيّات الإسلام بل من أعراضه[1]. ومن العقبات التي تواجه اعتمادَ هذا المعيار، السؤال عن المدى الذي تنتهي عنده هذه القضايا الشرطيّة المفترضة[2]. وإذا كانت هذه الاشتراطات غير الواقعيّة هي المستند للتمييز بين الذاتيّ والعرضيّ، والجوهر والصدف، ألا يمكن السير بمثل هذه القضايا الشرطيّة لإخراج قضايا دينيّة مركزيّة، كالتوحيد والعدل والنبوّة والمعاد، من دائرة الذاتيّات؟![3].

---

(1) انظر: عبد الكريم سروش، بسط تجربه نبوي، ص81. وتجدر الإشارة إلى أنّ مصطلحي الذاتي والعرضي عند هذا الكاتب يعادلان تقريبًا مصطلحي الجوهر والأصداف؛ ولذلك نجد أنّه يستخدم أحدهما محلّ الآخر في بعض الأحيان: «لا شكّ في أنّه لو بُعِث نبيّ الإسلام العزيز والعظيم، في بيئة أخرى، لتلوّن دفتر الوحي وقانون شفائه (تعبيران مجازيّان مستوحيان من الأدب الفارسي وربما يشيران إلى دفاتر/ أجزاء المثنوي، القانون في الطب لابن سينا) بلون آخر... ولا يُتوقّع أن يُقدّم لنا جوهر الدين دون أصداف، ولا ينبغي أن نتوقّع رسالة عارية ممّا يغطّيها؛ بل من المنطقيّ والمتوقّع أنّه كانت سوف تحلّ محلّ هذه العرضيّات عرضيات أخرى، وكان سوف يلبس الوحي وكلام النبيّ لبوسًا آخر». (المصدر نفسه، ص56-57).

(2) للاطلاع على نقاشات أخرى في هذا المجال، انظر: أحمد أحمدي، پاد زهر، ص39-45.

(3) مثلاً: هل تكون نبوّة النبيّ من عرضيّات الدين، بناء على هذه القضيّة الشرطيّة: لو أنّ عقل الإنسان يدرك جميع ما تتوقّف عليه سعادته؛ لما كانت لنا حاجة إلى الوحي والنبوّة.

2- نبيّ الإسلام وتشكيل الدولة

يبدو بحسب ما يكشف عنه التتبّع أنّ أكثر علماء المسلمين يرون أنّ النبيّ (ص) دخل عالم السلطة والإدارة السياسيّة في المجتمع الذي عاصره، كما تظهر الموافقة على هذا التقويم من علماء غير مسلمين أيضًا. وقلّما ظهر عالمٌ شكّك في هذه الحقيقة المتّفق عليها؛ ولكن عرف تاريخ الفكر الإسلاميّ الحديث عالمًا مصريًّا هو علي عبد الرازق (1888-1966 م)، ولعلّه المسلم الأوّل الذي رأى هذا الرأي، ودافع عن العلمانيّة في الإسلام، في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»؛ إذ أصرّ في هذا الكتاب على أنّ الدولة لم تكن أمرًا لازمًا وجزءًا من الدين حتّى في عصر النبيّ (ص)، وما فعله النبيّ لا يمكن إطلاق اسم الدولة عليه لعدم توفّر المؤسسات التي يتوقّف صدق الدولة على وجودها[1]. وقد أثار هذا الكتاب ضجّةً عند صدوره، ووصل الأمر إلى حدّ الحكم على كاتبه بالارتداد، ودُوِّنت الكثير من الكتب والمقالات في الردّ عليه[2].

هذا ولا يتّفق المسلمون المدافعون عن العلمانيّة، حول هذا التفسير الذي يراه عبد الرازق؛ بل إنّ بعضهم يعترفون بعدم إمكان نفي تولّي النبيّ (ص) السلطة وتأسيسه الدولة بعد بعثته. ولكنّ هؤلاء المذعنين بهذه الحقيقة التاريخيّة التي لا تقبل الإنكار، يرون أنّ تأسيس الدولة وتولّي إدارة المجتمعات ليست مهمّةً إلهيّة ولا جزءًا من النبوّة أو الإمامة، وإنْ فعلها النبيّ أو الإمام فإنّه يفعلها بمبادرة شخصيّة، «بطريقة ديمقراطيّة مئة

---

(1) علي عبد الرازق، **اسلام ومبانى قدرت**. (انظر مثلًا: ص130).

(2) يمكن الإشارة كأمثلة إلى الكتب الآتية: محمد بخيت مطيعي حنفي، **حقيقة الإسلام وأصول الحكم**؛ يوسف الدّجوي، **الرد على كتاب الإسلام وأصول الحكم**؛ محمد خضر حسين التونسي، **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم**؛ منير العجلاني، **عبقرية الإسلام في أصول الحكم**.

بالمنّة»[1]. ووفق هذا التصوّر إذا رأى الناس أنّ أحد الأنبياء أو الأئمّة أهلٌ لتولّي السلطة وولّـوه أمرهم فهو، وإلا فلا ينبغي لأحدٍ أن يدّعي السلطة والولاية على الناس بتكليفٍ إلهيّ. ولو «فُرض أنّ الدولة الدينيّة الصافية تأسّست، وتولّتها جماعةٌ من المؤمنين الخلّص، فلا يحقّ لهذه الدولة أن تمدّ يد سلطانها إلى دين الناس وإيمانهم وأخلاقهم»[2].

ما تقدّم كان تقريرًا موجزًا عن نظرة إلى الدين حاصلها أنّه لا صلة له بالسياسة، وأنّ السياسة أمرٌ يقع خارج نطاق عمل الدين بناء على رسم حدوده وفق تحديدات خارجيّة، وفي ما يأتي سوف نستعرض الرؤية الدينيّة إلى هذا الأمر على ضوء الآيات والروايات؛ ليتّضح لنا أنّه وعلى خلاف التصوّر السابق[3]، ليس تدخّل الدين في الشأن السياسيّ أمرًا حصل بالصدفة أو عن طريق الخطإ، بل سوف تكشف لنا النصوص الدينيّة عن أنّ الاهتمام بأمور المجتمع من أهمّ واجبات الأنبياء وغيرهم من القادة الإلهيّين.

3- الدين والسياسة في الآيات والروايات

يفيد القرآن الكريم أنّ إقامة العدل والقسط بين الناس واحـدةٌ من المهام الملقاة على عاتق أنبياء الله، في حال نشوب الخلاف بينهم[4]. ولـم يكن يكتفي الأنبياء عبر التاريخ بالموعظة والنصح، بل كانوا يُقدِمون عبر التاريخ على تولّي مهمّة إدارة المجتمعات بهدف إقامة العدل فيها متى تسنّى لهم ذلك. فقد طلب النبيّ يوسف (ع) تولّي خزائن الأرض[5]، وطلب النبيّ

---

(1) مهدي بازرگان، آخرت وخدا، هدف بعثت انبيا، ص43.

(2) المصدر نفسه، ص88. وخلاصة الكلام المذكور هي: «ليس الدين للدولة»، و«ولا الدولة للدين».

(3) انظر: المصدر نفسه، ص12.

(4) انظر: سورة البقرة: الآية 213؛ سورة الحديد: الآية 25.

(5) ﴿ قَالَ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ (سورة يوسف: الآية 55).

سليمان (ع) من الله ملكًا لا ينبغي لأحدٍ من بعده[1]. وينطبق هذا الأمر على رسول الله (ص) الذي هو خاتم الأنبياء، وهي حقيقة يصدّقها واقع السيرة التاريخيّة للرسول (ص) بحيث لا يرقى إليها الشكّ. وفي هذا السياق نفهم إشارة أمير المؤمنين الإمام عليّ (ع)، إلى الرحمة الإلهيّة التي انتشرت ببركة رسول الله وعمّت البشريّة في ذلك الزمان حيث يقول (ع):

«أما بعد فإنّ الله بعث محمّدًا (ص) إلى الثقلين كافّة والناس في اختلاف، والعرب بشرّ المنازل، مستضيئون للثاآت بعضهم على بعض، فرأب الله به الثأي، ولأم به الصدع، ورتق به الفتق وآمن به السبل، وحقن به الدماء، وقطع به العداوة الواغرة للقلوب، والضغائن المخشنة للصدور»[2].

ويشرح (ع) أهدافه من قبول تولّي السلطة، ويبيّن مقاصده وغاياته التي ابتغاها من ذلك، الأمر الذي يبيّن طبيعة النظرة الدينيّة إلى العلاقة بين الدين والسياسة، فيقول:

«اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا الْتِمَاسَ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الْحُطَامِ؛ وَلَكِنْ لِنَرِدَ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَنُظْهِرَ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ، فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَتُقَامَ الْمُعَطَّلَةُ مِنْ حُدُودِكَ»[3].

يُضاف إلى ما تقدّم عقيدة «الدولة الإسلاميّة العالميّة» التي تتأسّس على يد المهدي (ع)، والتي بناها الشيعة الإماميّة على النصوص الدينيّة المرويّة عن رسول الله (ص) والأئمّة من بعده، فإنّ هذا المبدأ الاعتقاديّ، يكشف كذلك عن أنّ السياسة وإدارة المجتمعات تقع في صلب الدين وليس على حاشيته أو هامشه، وهذا ما تكشفه نظرة سريعة

---

(1) ﴿وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾ (سورة ص: الآية 35).

(2) محمد باقر المحمودي، نهج السعادة، ج1، ص263.

(3) نهج البلاغة، الخطبة 131، ص129.

إلى مجموع الروايات التي وردت في هذا الشأن. وكثير من أخبار المهديّ (ع)، مضافًا إلى حديثها عن إقامة العدل والقسط، تتحدّث عن «الملك» وتخبر عن السلطة وتولّي مهامّ إدارة الدولة[1]. وتخبرنا هذه الروايات عن الرفاه الذي يرفل فيه الإنسان تحت ظلّ ولاية الإمام بما لم تشهده البشريّة في تاريخها[2]. وفي بعض هذه الأخبار ما يفيد أنّ قسمًا كبيرًا من الأرض يخضع لسلطة الإمام بتمهيد مسبق وبقتال مسلّح[3] تخوضه جماعاتٌ من الناس قبل ظهور المهديّ (ع)[4]؛ ولكنّ بعض الأخبار تدلّ على أنّه هو بنفسه أيضًا يمسك زمام المبادرة ويخوض معارك الفتح[5] ويمرّ من تحت سيفه عددٌ ممّن يستحقّ[6].

---

(1) نُقِل هذا المعنى في رواياتٍ عدّة عن النبيّ (ص)، وهي جميعًا تفيد أنّ العالم لن يعرف الفناء إلا بعد خروج رجلٍ من ولد رسول الله (ص) يملأ الدنيا عدلًا، وقد ورد في بعض هذه الأخبار كلمة «يملك» ومن ذلك هذا الحديث: «لا تقوم الساعة حتى يملك رجلٌ من أهل بيتي... يملأ الأرض عدلًا كما مُلِئت قبله ظلمًا». (أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج3، ص17؛ ابن حبّان، **صحيح ابن حبّان**، ج15، ص238)؛ انظر أيضًا: أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، ج4، ص107، كتاب المهدي؛ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، ج4، ص505، كتاب الفتن، باب ما جاء في المهدي؛ الحاكم النيشابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج4، ص489، كتاب الفتن والملاحم، ح 72.

(2) ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، ج2، ص1367، كتاب الفتن، باب خروج المهدي.

(3) «يخرج قوم من المشرق فيوطّئون للمهدي سلطانه». (علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد**، ج7، ص318؛ انظر أيضًا: ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، ج2، ص1368، كتاب الفتن، باب خروج المهدي).

(4) «تطلع الرايات السود من المشرق؛ فيقتلونكم قتلًا لم يُقتله قوم...». (ابن ماجة، سنن ابن ماجة، ج2، ص1367، كتاب الفتن، باب خروج المهدي)؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ص1366؛ الحاكم النيشابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج4، ص510، كتاب الفتن، ح140؛ المصدر نفسه، ص511، ح 142).

(5) ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، ج2، ص928، كتاب الجهاد، باب11؛ شيرويه الديلمي، **فردوس الأخبار**، ج3، ص418، باب اللام، فصل لو؛ علي بن عيسى الإربلي، **كشف الغمة**، ج3، ص377.

(6) انظر: علاء الدين متقي، **كنز العمال**، ج14، ص585-589.

ثمّ إنّ أنصار العلمانيّة من الشيعة يواجههم تحدٍّ لا بدّ لهم من التغلّب عليه، وهو أنّه لو يكن إصلاح دنيا الناس جزءًا من مهامّ الأئمّة فلماذا كان كلّ هذا الإصرار على تولّي السلطة بهدف إقامة دولة الإسلام، من قبل الأئمة عبر تاريخ الإمامة؟ وكيف يمكن تبرير مفهوم غصب الخلافة الذي كانوا يواجهون به السلطة الأمويّة والعبّاسيّة؟ ومن ذلك ما يرويه سدير الصيرفي صاحب الإمام الصادق (ع)، أنّ الإمام قال له ذات يوم: «والله يا سدير لو كان لي شيعة بعدد هذه الجداء، ما وسعني القعود». ويكمل سدير فيقول: ونزلنا وصلّينا، فلمّا فرغنا من الصلاة عطفت على الجداء فعددتها فإذا هي سبعة عشر[1]. ومن ذلك تحديد الإمام الكاظم (ع) مساحة فدك بحدود الدولة الإسلاميّة في ذلك الزمان، في مقام الردّ على هارون الرشيد الذي ادّعى أنّه يريد إعادة فدك إلى أهلها، فقال له: «أما الحدّ الأوّل فعدن...، والحدّ الثاني سمرقند، الحدّ الثالث أفريقية، والرابع سيف ممّا يلي الجزر وأرمينية...»[2]؛ فعلّق هارون أنّه لم يبق لنا شيء، وفي هذا التحديد من الإمام (ع) تلميح بل ربّما تصريح بغصب هارون الرشيد للخلافة من غير وجه حقّ.

هل يمكن الردّ على هذه النصوص أيضًا، بأنّ الدين شأنه «الله والآخرة» وهما «الهدف الأساس للأنبياء» ليس لهم وراءهما هدفٌ أو غاية أخرى؟! ثمّ بعد هذا هل يصحّ القول: إنّ القرآن لم يحرّض الناس ولم يعبّئهم «لمواجهة الظلم، والاستبداد والاستكبار، ولم يدعهم إلى بسط العدالة والدين في الدنيا»[3]؟ أو هل يُقبل الحكم على الإسلام بأنّه «ليس من شأنه الدعوة إلى الإصلاح والحركات الإصلاحيّة. ومثل هذا بعيد عن شأن

(1) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج47، ص373.

(2) المصدر نفسه، ج48، ص144.

(3) مهدي بازرگان، آخرت وخدا: هدف بعثت انبيا، ص73.

الله خالق الإنسان والعوالم»[1](*)؟

---

(1) المصدر نفسه، ص37.

(*) **أضف إلى معارفك**

الروح الحاكمة على الشريعة الإسلاميّة

يستدلّ الفقهاء لإثبات ولاية الفقيه، بما يفيد أنّ السلطة والشأن السياسيّ يقعان في القلب من الدين وليس في الهامش أو الحاشية. ومن النماذج التي يمكن الإشارة إليها، الفقيه الكبير السيد حسين البروجردي (1292–1380 ق) الذي يخلص بعد مجموعة من المقدّمات العقليّة والنقليّة وبالنظر إلى روح الشريعة، إلى أنّه لا يصحّ في الفقه إلا القول بولاية الفقيه. وهذا تقرير موجز عن دليله والمقدّمات التي يستند إليها:

1 – إنّ في الاجتماع أمورًا لا تكون من وظائف الأفراد ولا ترتبط بهم، بل تكون الأمور العامّة الاجتماعيّة التي يتوقّف عليها حفظ نظام المجتمع...، من وظائف قيّم الاجتماع ومن بيده أزمّة الأمور الاجتماعيّة وعليه أعباء الرئاسة.

2 – لا يبقى شكٌ لمن تتبّع قوانين الإسلام وضوابطه في أنّه دينٌ سياسيٌّ اجتماعيٌّ، وليست أحكامه مقصورة على العبادات المحضة المشروعة لتكميل الأفراد وتأمين سعادة الآخرة؛ بل أكثر أحكامه مربوطة بسياسة المدن وتنظيم الاجتماع... (ومن ذلك أحكام) الحدود والقصاص والديات والأحكام القضائيّة... والأحكام الكثيرة الواردة لتأمين الماليّات (الضرائب) التي يتوقّف عليها حفظ الدولة الإسلاميّة كالأخماس الزكوات...

3 – لا يخفى أنّ سياسة المدن وتأمين الجهات الاجتماعيّة في دين الإسلام لم تكن منحازة عن الجهات الروحانيّة...؛ فكان رسول الله (ص) يدبّر أمور المسلمين ويسوسهم ويُرجَع إليه لفَصْل الخصومات، وكان ينصب الحكام للولايات ويطلب منهم الأخماس والزكوات... (كما كان يؤمّ جماعتهم).

4 – وحينئذٍ فنقول: إنّه لمّا كان من معتقداتنا معاشر الشيعة الإماميّة أنّ رسول الله لم يهمل أمر الخلافة؛ بل عيّن لها من بعده عليًا (ع)، ثم انتقلت منه إلى أولاده...

5 – (ومن جهة نهى الأئمّة) شيعتهم عن الرجوع إلى الطواغيت وقضاة الجور... (ومن جهة أخرى) لم يكن الشيعة في عصر الأئمّة متمكّنين من الرجوع إليهم (ع) في جميع الحالات كما يشهد بذلك، مضافًا إلى تفرّقهم في البلدان، عدمُ كون الأئمّة مبسوطي اليد بحيث يُرجع إليهم في كلّ وقتٍ لأيّ حاجةٍ... =

خلاصة الفصل

- ترجع كلمتا علمانية وعلمنة (سكولاريسم وسكولاريزاسيون) إلى الأصل اللاتيني (سكيولوم) الذي يعني الجيل، ثمّ اكتسبت هذه الكلمة معاني جديدة فصارت تعني: القرن، والدنيا، وهذا العالم، واللاديني.

- إنّ المعنى الأكثر رواجًا لكلمة العلمنة (سكولاريزاسيون) هو الدلالة على سيرورة (عمليّة) تفقد خلالها المؤسّسات الدينيّة بعدها الاجتماعيّ. وتحلّ فيها التفسيرات الطبيعيّة والعقلانيّة محلّ التفسير الإلهيّ أو فقل ما وراء الطبيعيّ.

- الأثر الأهمّ للعلمنة بمعنى قصر الاهتمام على الدنيا كما تدلّ الترجمة الفارسيّة للمصطلح، هو فصل الدين عن الدولة.

- لا تقتصر العلمنة على التصرّف في المجتمع، بل تمدّ يد سلطانها وتدخّلها إلى الدين نفسه لعلمنته تحت عناوين منها: نزع الأسطرة.

- لقد كان عالم الحداثة مهدًا وُلدت فيه أفكار بينها وبين «قصر الاهتمام على هذا العالم» روابط وصلات لا تنفك عراها، وبعضها نتائج وآثار لهذه الظاهرة، وبعضها ليس أكثر من وجه ثانٍ لهذه العملة.

- إنّ بعض التيّارات الإنسانويّة، على الأقل تلك التي تردّد صدى العلمانيّة، تدعو الإنسان إلى الاهتمام بهذا العالم، وبخاصّة في مجال إدارة أمور المجتمع، وتحثّه على إدارة الظهر لكلّ ما تُصنّفه في دائرة الماورائيّات، أو الاكتفاء بالحدّ الأدنى منه.

= (وبالنظر إلى هذه المقدّمات) فنحن نقطع بأنّ أصحاب الأئمّة سألوهم عمّن يرجع إليهم الشيعة في تلك الأمور. وأنّ الأئمّة أجابوهم بذلك ونصّبوا... أشخاصًا يتمكّنون منهم إذا احتاجوا. فلا محالة يتعيّن الفقيه لذلك؛ إذ لم يقل أحد بنصب غيره... (حسين بروجردي، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، ص52–57).

- العقلانيّة التي كانت تهدف في عصر التنوير إلى تحرير الإنسان من الخرافة، وتدعوه إلى العودة إلى قيمة الإنسان الأساسيّة والتحرّر من الميتافيزيقا، من البنى التحتية للعلمانيّة.
- لا تقبل الليبرالية أيّ شكلٍ من أشكال السلطة الدينيّة، بناء على تمييز الليبراليّين بين العام والخاصّ وحصر الدين في المجال الخاصّ وحده؛ وبهذه الرؤية خدمت العقلانيّة العلمانيّة وساهمت معها في إقصاء الدولة الدينيّة.
- إنّ العلمانيّة مضافًا إلى كونها مسيحيّة المولد، فإنّ لها من تعاليم الأديان الأخرى موقفًا سلبيًّا.
- على خلاف ما يؤمن به بعضُ الكتّاب، فإنّ «مجال الدين» لا يمكن أن تُرسم حدوده على ضوء «توقّعات الإنسان من الدين»، بل صاحب الدين يمكنه أن يعدّل توقّعات الإنسان ويبيّن له ما خفي عليه من حاجاته، كما يفعل الطبيب مع المريض، إذ يعدّل له توقّعاته من الطبّ والأطبّاء.
- أكثر المسلمين المؤيّدين للعلمانيّة، يقرّون بصعوبة إنكار البعد السياسيّ في حركة النبيّ (ص)؛ ولكنّهم يرون أنّ هذا الفعل لم يكن جزءًا من النبوّة، بل كان استجابة ديمقراطية لمطالب الناس.
- يكشف التدقيق في النصوص الدينيّة، عن أنّ الاهتمام بالشأن الاجتماعيّ وتشكيل الدولة، يقع من الدين في صلبه وليس على هامشه أو حاشيته، والأمر عينه يُقال عن دخول هذا الأمر في مهامّ القادة الدينيّين.

أسئلة أجاب عنها الفصل

1- اشرح المراد من مصطلح العلمانيّة (سكولاريسم) بالنظر إلى الأصل اللاتينيّ، وبيّن كيف يصحّ تفسيرها بأنّها دعوة للاهتمام بهذا العالم دون ما سواه.

2- ما الفارق المميّز بين علمنة المجتمع وعلمنة الدين؟

3- هل يمكن عدّ كلمتي «لائيك» و«سكولار» مترادفتين؟

4- اشرح الأصل العربيّ لكلمة علمانيّة وكيف جُعلت هذه الكلمة معادلًا للمصطلح اللاتيني؟

5- هل ثمّة تلازم بين الإنسانويّة والإلحاد؟ وما العلاقة بين الإنسانويّة والعلمانيّة؟

6- كيف يمكن أن يجعل التمييز بين الإنسان «المحقّ» والإنسان «المكلّف»، أساسًا فكريًّا للعلمانيّة؟

7- اشرح كيف تكون العقلانيّة مستندًا فكريًّا للعلمانيّة، بالنظر إلى خصوصيّات عقلانية عصر التنوير.

8- من هم الليبراليّون، وكيف ينظرون إلى «العلاقة بين الدين والدولة"؟

9- هل يتّفق جميع العلماء الغربيّين على أنّ العلمانيّة سيرورة لا بدّ منها لكلّ المجتمعات؟ اشرح.

10- بأيّ شيء يستدلّ الذين يرون أنّ توقّعات الإنسان هي التي ترسم حدود الدين ودائرة تدخّله؟ اشرح وناقش.

11- اشرح الكلام الآتي وبيّن وجهة نظرك فيه: «حكم الأنبياء والأئمّة، نابع من دعوة ديمقراطيّة مئة في المئة».

12- بيّن العلاقة بين الدين والسياسة والسلطة في الإسلام، بالاستناد إلى الآيات والأخبار الواردة في هذا المجال.

13- كيف يمكن أن تدلّ أحاديث المهديّ ونهضته على العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام؟

مقترحات بحثيّة

- ذكر الكتّاب في العلمانيّة عددًا من المباني والمبادئ التي تستند إليها، مثل: الإنسانويّة، والعقلانيّة، والحداثة، والليبراليّة، والعلمويّة، والنسبيّة، والربوبيّة (اللاهوت العقليّ). اكتب مقالة بحثيّة في هذا المجال مع التركيز على كيفيّة تأثير هذه المباني والمذاهب في العلمانيّة.

- يبحث بعض الكتّاب عن العلمانيّة في التراث الفلسفيّ اليونانيّ ولكن من خلال مفهوم العقلانيّة، ويرى أنّ طرح مفاهيم وأفكار فلسفيّة من قبيل «مبدإ العليّة» يعني في ما يعنيه كفّ يد الله عن التدخّل في هذا العالم:

«العلمانيّة بنت الميتافيزيقا العقلانيّة، فعندما أقدم الفلاسفة القدماء على فلسفة (مصدر الفعل فلسف) العالم، وأوّل من فتح هذا الباب فلاسفة اليونان؛ فإنّهم أقدموا على فتح الباب في وجه رياح التفكير العلمانيّ، وهذا يعني كفّ يد الله عن تدبير هذا العالم، والبدء بالاستغناء عنه عزّ وجلّ في تفسير أحداث العالم، وفاتحةَ القول بأنّ هذا العالم يسير مستقلًّا عن إرادة الله. وهذا العمل معناه محو عددٍ من المفاهيم الدينيّة، وتعطيلها أو فقل جعلها خاليةً من أيّ معنًى»[1].

ناقش هذا الكلام وأبدِ رأيك فيه، بالنظر إلى ما تقدّم في الفصل الثاني في مناقشة نظريّة أوغيست كونت في منشإ الدين.

- يؤكّد أحد العلماء ضرورة تأسيس الدولة الإسلاميّة في كلّ زمانٍ، ويحاول ذلك من خلال إقامة البرهان العقليّ الآتي: «تحتاج الحياة الاجتماعيّة للإنسان، ووصوله إلى كماله الفرديّ والمعنويّ إلى قانون إلهيٍّ محفوظ من الخطإ والخلل على مستوى الحياة الفرديّة والاجتماعيّة. هذا من جهةٍ ومن جهة أخرى: يحتاج تطبيق هذا القانون

(1) عبد الكريم سروش، «معنا ومبناى سكولاريزم»، ص11.

أو هذه القوانين إلى إدارة حكيمة عادلةٍ وعالمة لضمان حسن التطبيق... وهذا البرهان العقليّ ليس خاصًّا بزمان أو مكانٍ، وهو يثبت الحاجة إلى الأنبياء في زمن النبوّة، ويثبت وجوب الإمامة بعد الأنبياء، ويثبت ولاية الفقيه في عصر الغيبة»[1]. ادرس هذا البرهان وحلّله.

ملحق: كلامٌ في الليبراليّة[2]

«الليبراليّة أو التحرّريّة هي مجموعة المناهج والسياسات والأيديولوجيّات التي تهدف إلى تأمين أعلى منسوبٍ من الحريّة للفرد. ويُسمّى أنصار هذا الاتّجاه أو مجموعة الاتّجاهات بالتحرّريين أو الليبراليّين. وقد اختلطت الليبراليّة عندما وُضِع هذا المصطلح قيد التداول، بأسماء بعض الأحزاب أو الطبقات الاجتماعيّة. ثمّ ما لبث أن تحوّل مصطلح الليبراليّة من الدلالة على بعض الأحزاب في أوروبا، إلى الدلالة على التحرّر بمعناه الأوسع؛ إذ يشير إلى اتّجاه فكريٍّ عامٍّ في السياسة وفي غيرها من المجالات، ومن أهمّ المبادئ التي يتضمّنها مفهوم الليبراليّة:

1- احترام الحقّ في التعبير عن الآراء والأفكار؛

2 - الاعتقاد بأنّ التعبير عن الأفكار والعقائد أمرٌ مفيد للفرد والمجتمع؛

3 - دعم المؤسّسات الاجتماعيّة والسياسيّة التي تيسّر سبل حريّة التعبير عن المعتقد.

وقد تشكّلت الليبراليّة كنظامٍ منسجمٍ من المعتقدات والأفكار في القرنين السابع عشر والثامن عشر، في بريطانيا، وانتقلت بعد ذلك إلى

---

(1) عبد الله جوادي آملي، ولايت فقيه، ص151-152.

(2) هذا الملحق هو خلاصة مقالة «الليبراليّة» في كتاب: دانش نامه سياسى، من تأليف: داريوش آشوري، ص280-284. ولم نضف عليه سوى الحواشي.

سائر البلدان وتبنّت هذا النظام مجموعة من الأحزاب والحركات، من باب التقليد لما حصل في بريطانيا، أو بشكلٍ مستقلٍّ واستجابة للظروف التي حصلت في كلّ مجتمع على حدة...

تسعى الليبراليّة إلى التحرّر من الاستبداد السياسيّ والاجتماعيّ، والهدف الأوّل لها هو التحرّر الدينيّ. وأكثر الليبراليّين الأوروبيّين كان لهم موقفٌ سلبيٌّ من الدين، يتراوح بين الشكّ وعدم الإيمان والعداء للدين. وقد كان الروّاد الأوائل لحركة التنوير من هذا التيّار...

وقد كانت نظريّات جان لوك وأفكاره من الناحية الفلسفيّة الأساس الذي انطلقت منه الليبراليّة الجديدة، وخاصّة ما طرحه من أفكار حول الدولة والقانون الطبيعيّ؛ وأمّا الليبراليّة كحركةٍ اجتماعيّة وسياسيّة فهي متأخّرة عن القرن السابع عشر، ولا يزيد عمرها عن القرنين ونصف القرن.

وقد ساهم في تعزيز موقف الليبراليّة مجموعة من الأفكار والحركات، منها النهضة (رنسانس)، وحركة الإصلاح الدينيّ، في القرن السادس عشر، وغير ذلك من الحركات أو التيّارات التي كانت تعلي من قيمة الفرد[1]. فالبروتستانتيّة التي تؤكّد أنّ كلّ فردٍ مؤمنٍ يمكنه التواصل مع الله دون الحاجة إلى وسيط كالكاهن والكنيسة، كانَ لها الدور الأبرز في مواجهة المؤسّسة الدينيّة الرسميّة، والإسهام الكبير في تأكيد الحريّة الفرديّة...

وكانت الليبراليّة البريطانيّة تُطالب بالحريّة والتسامح الدينيّ، وحكم القانون، وتطالب بتأمين الحقوق السياسيّة.... والليبراليّة التي عُرفت

---

(1) يستدلّ أحد الكتّاب الغربيّين بطريقة مشابهة إذ يقول: «الليبراليّة ظاهرة جديدةٌ، وهي وليدة بعض الحركات الدينيّة، حتّى لو كانت طفلًا غير شرعيّ، إلا أنّه لا يمكن إنكار العلاقة بين الفكر الدينيّ الذي انتشر مع حركة الإصلاح وبين الليبراليّة». (جورج بوردو، ليبراليسم، ص114). ويقول آخر: «الليبراليّة هي في واقع أمرها بروتستانتيّة من ولكن من دون إله». (آنتوني آربلاستر، ظهور وسقوط ليبراليسم غرب، ص160).

في العام 1689 وكان يُدافع عنها كانت ذات سمة نقديّة سلبيّة[1]، وكانت تطالب بالحريّات الاجتماعيّة في مقابل تدخّل الدولة وخاصّة الملك في أمور الناس. وكانت أهدافها وشعاراتها سياسيّة أكثر ممّا كانت اقتصاديّة، ومن أهدافها السياسيّة التي كانت تسعى للوصول إليها: حريّة التعبير، وحق المعارضة، والفصل بين السلطات، وسلطة القانون. وفي هذه السنوات أُقِرّت مجموعة من الحرّيّات المدنيّة ونالت الاعتراف القانونيّ بها، ومن ذلك قانون التسامح الدينيّ الذي صدر عام 1688، وقانون حريّة الصحافة الذي رُفِعت بموجبه الرقابة عن الصحافة عام 1695. والرسالة الثانية حول الدولة لجان لوك، وإعلان استقلال أمريكا من وقائع تلك المرحلة في تاريخ الليبراليّة.

الحريّة الاقتصاديّة: انطلقت بعد المرحلة الأولى من تاريخ الليبراليّة التي كانت مقصورة على المطالبة بالحريّات السياسية، مرحلةٌ جديدةٌ جعلت في رأس لائحة اهتماماتها التنظير للحريّات الاقتصاديّة، بوصفها متمّمًا للحريّات السياسيّة. وقد كان علماء الاقتصاد (الليبراليّون) البريطانيّون، تبعًا لرائدهم الأوّل آدم سميث (Adam Smith) (1723-1790م)[2]، من أهمّ المنظّرين لليبراليّة الاقتصاديّة وأعمقهم نفوذًا، في مجال تكوين النظريّة الاقتصاديّة الليبراليّة. ويكاد يجمع هؤلاء على أنّ آليّات الاقتصاد الذاتيّة المتمثّلة في قانون العرض والطلب، من أسلم الأساليب والوسائل لصحّة الاقتصاد وتقدّمه، ومع وجود مثل هذه الضمانة لا ينبغي أن يُسمح لأيّ يدٍ بالتدخّل لإعاقة انسيابيّة الحركة الاقتصاديّة، كائنةً ما كانت هذه اليد دولة أو غيرها...

---

(1) ولأجل ذلك تقسّم الليبراليّة أحيانًا إلى قسمين، ليبراليّة سلبيّة (negative) وليبراليّة إيجابيّة (positive). (انظر:
«Liberalism» in: Microsoft Encarta Reference Library 2004).

(2) فيلسوف واقتصادي بريطانيّ معروف.

الليبراليّة الجديدة: ولم تحقّق حريّة الاقتصاد وتحرير الربح ما كان يطمح إليه روّاد دعوة التحرير واللّبرلة؛ وذلك أنّ الثورة الصناعيّة كانت مقدّمةً لكثيرٍ من الآثار الاجتماعيّة السلبيّة، وترتّبت عليها أشكال من انعدام المساواة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، ومن أخطر هذه الآثار الاتّساع المخيف للطبقة المحرومة، من العاملين في المصانع الجديدة. وقد دفعت ضغوط القوى الاجتماعيّة الجديدة الليبراليّين، إلى إعادة النظر في الليبراليّة المتطرّفة، وقبول عودة الدولة إلى التدخّل لتحسين توزيع الدخل.

وقد أضاف النفعيّون الإنجليز إلى الليبراليّة بعدًا اجتماعيًّا. وعلى رأس هؤلاء جرمي بنتام (Jeremy Bentham) (1748-1832م)[1]، وجيمز ميل (James Mill) (1773-1836م)[2] اللّذان يمكن وصفهما بأنّهما من مؤسّسي الاتّجاه النفعي، وهذان الاقتصاديّان وعلى الرغم من تأييدهما لحريّة الفرد في الاقتصاد والربح، فإنّهما كانا يعارضان الأساليب المعتمدة في هذا المجال، وقد بذلا جهودًا نظريّة للتوفيق بين اقتصاد السوق الحرّ وبين تدخّل الدولة في حركة الاقتصاد بما ينسجم مع الهدف والغاية التي أنشِئت الدولة من أجلها، وبذلك يتحقّق الشعار الذي تبنّاه هذان العالمان وهو: «أعلى مستوى سعادة لأكبر عددٍ من الناس». وكان يميل هذان المفكّران إلى اعتماد القواعد العامّة والقوانين التي تسمح بأعلى مستوى من حريّة الاختيار لجميع الناس، وكانا يريان أنّ انتشار التعليم وحريّة، والحقّ في التمثيل واختيار الممثّلين السياسيّين يحقّق الحريّة السياسيّة وظروفها الواقعيّة. وقد أمّنت مدرسة المنفعة الأرضيّة الفلسفيّة لليبراليّة السياسيّة، وجعلتها مدرسةً أو فقل نظريّة عمليّة.

---

(1) فيلسوف واقتصاديّ وقانونيّ بريطانيّ، يُعدّ مؤسس مذهب المنفعة (utilitarianism).

(2) فيلسوف وعالم اقتصاد بريطانيّ، وهو والد الفيلسوف المعروف جان استوارت ميل.

الفصل الثاني عشر

الدين والأخلاق

﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ ﴾[1]

«إنّما بُعِثتُ لأتمِّمَ مَكارمَ الأخلاق»[2].

البحث في العلاقة بين الدين والأخلاق من الأبحاث القديمة. ويمكن إرجاع انطلاقة هذا النوع من البحث العلميّ إلى آلاف السنين. وعلى الرغم من هذا العمر البحثيّ الطويل فإنّ زوايا بعينها كانت محلّ اهتمام العلماء والمفكّرين في العقود الأخيرة. يختزل بعض المفكّرين كلًّا من الدين والأخلاق ويحكم بالاتّحاد بينهما، ولا يرى هؤلاء في العبادة والعبوديّة لله سوى أنّها خدمة للخلق. بينما يرى آخرون أنّ الأخلاق جزء من الدين، وترى جماعة ثالثة أنّ الأخلاق تستوعب الدين وتشتمل عليه. ومن جهة أخرى، ثمّة من يرى أنّ بين الطرفين (الدين والأخلاق) ترابطًا، فإذا انحسر الدين تبعته الأخلاق وغارت معه، ولو لم يكن الله موجودًا لما كان لأيّ أمرٍ أو نهيٍ أخلاقيٍّ معنًى، وفي مقابل هذا التقويم ظهرت أصواتٌ لها من الدين

(1) سورة الجمعة: الآية 2.

(2) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج16، ص210؛ علاء الدين متقي، كنز العمال، ج11، ص420.

موقفٌ سلبيٌّ، أعلنت أنّ الإيمان بالأديان التوحيديّة يدمّر الأخلاق ويجعلها هباءً.

وقد أثار ويليام بارتلي في كتابه: الأخلاق والدين[1] ستّة احتمالات للعلاقة بين الدين والأخلاق، مبنيّة على معيارين هما «قابليّة الاشتقاق» و«الانسجام»[2]. فهو يرى أنّه إذا كانت العلاقة بين الدين والأخلاق علاقة اشتقاق متبادل، يدور الأمر بين ثلاثة احتمالات هي: إمّا أن يكون أحدهما عين الآخر، وإمّا أن تكون الأخلاق جزءًا من الدين، وإما أن يكون الدين جزءًا من الأخلاق[3]. وإذا لم تكن العلاقة بينهما علاقة اشتقاق، بل كان ثمّة ما يمنع من اشتقاق أحدهما من الآخر، فعندها نواجه الاحتمالات الثلاثة الآتية: الانسجام الكامل، والانسجام الجزئيّ، وعدم الانسجام الكامل. وبعد طرح هذه الاحتمالات يخرج بارتلي الاحتمال السادس (عدم الانسجام) بحجّة أنّه لم يوجد حتّى الآن من يتبنّاه. كما إنّ من يتبنّى الاحتمال الأول أي يرى أنّ الدين والأخلاق هما شيءٌ واحدٌ، لا يبدو أنّه وبحسب بارتلي يريد هذا المعنى على حقيقته، بل يريد بيان أهمّية الأخلاق، بوصفها العنصر الأهمّ في الدين، ويستبعد أنّه يقصد الاتّحاد المفهوميّ بينهما بحيث تزول الحدود الفاصلة بين الطرفين[*].

---

(1) تُرجم هذا الكتاب بالفارسيّة كرسالة ماجستير. وسوف نستفيد منه كثيرًا في هذا الفصل، ويُضاف إليه كرّاسة تعليميّة لمصطفى ملكيّان.

(2) وتجدر الإشارة إلى أنّ ج. ميلتون ينغر، عالج الموضوع بطريقةٍ أخرى، وأثار أربعة احتمالات للعلاقة بين الدين والأخلاق؛

(J. Milton Yinger, **The Scientific Study of Religion**, p. 41-50).

(3) ومن الواضح أنّ بين الدين والأخلاق انسجامًا، على أساس هذه الاحتمالات الثلاثة.

(4) William Warreen Bartley, **Morality and Religion**, p. 12.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

اتّحاد الدين والأخلاق؟

يتحدّث تئودور پاركر (Theodor Parker) (1810-1860م) في مقالة مشهورة له =

حاجة الأخلاق إلى الدين

يمكن تقسيم البحث في حاجة الأخلاق إلى الدين إلى أربعة محاور، وهذه المحاور تسمح قواعد المنطق بافتراضها، وهي: أ- في تعريف المفاهيم؛ ب- في صدق القضايا؛ ج- في الكشف عن القضايا؛ د- في التحقّق العملي (تأمين الضمانات التطبيقيّة)[1]. وبعبارة أخرى: يمكن أن تحتاج الأخلاق إلى الدين في مقامين هما: مقام النظر ومقام العمل. وفي المقام الأوّل، إمّا أن تكون هذه الحاجة على صعيد التصوّر (تعريف المفاهيم)، وإمّا على صعيد التصديق[2]. وفي الحالة الثانية يمكن الحديث

= بعنوان: «الثابت والمتغيّر في المسيحية»
(A Discourse on the Permanent and Transient in Christianity)،
بطريقةٍ تشي بأنّه يرى أنّ الدين ليس شيئًا آخر غير الأخلاق، وذلك حين يقول: «المسيحيّة شيء بسيط، وبسيط جدًّا هو: الأخلاق الصافية والكاملة».
(William Warreen Bartley, **Morality and Religion**, p. 2).
وفي تراثنا الإسلاميّ وأدبيّات علمائنا نجد مثل هذا التقويم للعلاقة بين الأخلاق والدين: «ما العبادة إلا خدمة خلق الله؛ وليست سجادة صلاة وسبّحة وأطمارًا». (سعدي شيرازي، **بوستان**، البيت 543). ويستند بعض من يميل إلى هذه الرؤية إلى الكتب الدينيّة المقدّسة، على الأقل في الأديان الإبراهيميّة الثلاثة، ومن الأمثلة التي يمكن الاستناد إليها قوله تعالى في القرآن الكريم:
(See: J. Milton Yinger, **The Scientific Study of Religion**, p. 46).
﴿لَيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ﴾ (سورة البقرة: الآية 177).
هل ترى أنّ مثل هذه العبارات في القرآن أو في غيره، تكفي لاستفادة الوحدة بين الأخلاق والدين منها؟

(1) هذا التقسيم الذي شرحه بعض الكتّاب الإيرانيّين بشكلٍ جيّد، تمكن ملاحظته في المرجع الآتي:

Jonathan Berg, **«How could ethics depend on religion»** in: Peter Singer (ed.), **A Companion to Ethics**, p. 525-533.

(2) ونحن أمام سؤالين دائمًا في مقامي التصوّر والتصديق، وهذان السؤالان هما: أ- ما هو الحسن؟ ب- ولماذا كان الصدق مثلًا حسنًا؟

عن بعدين متمايزين، هما: صدق القضايا الأخلاقيّة، واكتشافها. ولشرح التمايز بين الوجهين اللذين يسمّيان بحسب الاصطلاح المعتمد في التراث الفلسفيّ الإسلامي، «مقام الثبوت» و«مقام الإثبات»، نستعين بالمثال الآتي: إذا كان المقصود من السؤال «لماذا الهواء حارٌّ؟»، هو: «ما السبب الذي يجعل الهواء حارًّا؟»، فهو سؤال يتعلّق بمقام «الثبوت»، ويبحث عن «علّة» الظاهرة محلّ البحث. وإذا كان المقصود من السؤال معرفة «كيف عرفتَ أنّ الهواء حارٌّ؟» فهو سؤال يتعلّق بمقام «الإثبات» ويبحث عن الدليل الذي استند إليه المدّعي، في إثبات دعواه[1]. وحاجة القضايا الأخلاقيّة إلى الدين، يمكن أن يقع البحث عنها في مقامي الثبوت أو الإثبات أو كليهما. وهذا ما سوف نعالجه في ما يأتي:

1- في تعريف المفاهيم

تحدّث بعض العلماء الغربيّين عن احتمال الاستفادة من الدين في «تعريف» المفاهيم الأخلاقيّة[2] (مثل الحسن والقبح، والصواب والخطإ-، ومثّلوا لذلك، بتعريفهم الحسن بأنّه: «ما يريده الله»[3]. والذين تبنّوا هذه النظريّة تمسّكوا بالتعاليم الدينيّة في مقام تعريف المفاهيم الأخلاقيّة، قبل

(1) وبعبارة أخرى: عندما يقول أحد علماء الطبيعية: «الطقس في الأيام الغائمة أدفأ من الأيام التي ليس فيها غيوم» فإنّنا نواجهه بسؤال: «لماذا؟» لمعرفة «علّة» القضيّة التي يدّعيها (مقام الثبوت). وأمّا عندما يقول طفل في المدرسة الابتدائيّة: «الطقس اليوم أشدّ حرارة من أمس» فإنّنا قد نسأله (لماذا؟) ولكن ما نرمي إليه من هذا السؤال هو مطالبته بـ«الدليل» (مقام الإثبات). ولا يخفى أنّ بعض الأسئلة لا يمكن تفسيرها بحملها مرّة على مقام الثبوت وأخرى على مقام الإثبات. وينبغي أن لا يؤدّي تشابه العبارات في السؤال (لماذا (أ) (ب)؟) إلى وقوعنا في الاشتباه، والخلط بين مقامي الثبوت والإثبات.

(2) تجدر الإشارة إلى أنّ بعض علماء الأخلاق يرى عدم إمكان تعريف المفاهيم الأخلاقيّة بالكامل. (انظر: ويليام فرانكنا، **فلسفه اخلاق**، ص215).

(3) See: Jonathan Harrison, **Our Knowledge of Right and Wrong**, p. 204; Ibid, p. 525; William Warreen Bartley, **Morality and Religion**, p. 8.

أو بدل أن يبحثوا عن تأثير هذه التعاليم والأوامر والنواهي الإلهيّة في حسن الأفعال وقبحها؛ وبهذا الموقف النظريّ أكّدوا كما يحسبون أنّهم وصلوا إلى أعلى مستويات الربط بين الدين والأخلاق، أو فقل بيّنوا كما يظنّون أعلى مستويات حاجة الأخلاق إلى الدين. ونحن هنا، سوف نغضّ الطرف عن كثير من إشكالات هذه النظريّة[1]، ونكتفي بالإشارة إلى أنّ شيئًا من هذه النظريّة يمكن ملاحظته عند عددٍ من علماء المسلمين؛ ومنهم سعد الدين التفتازاني (722-792 ق) من متكلّمي الأشاعرة وذلك حيث يقول: «إنّا لا نجعل الأمر والنهي دليل الحسن والقبح...؛ بل نجعل الحسن عبارةً عن كون الفعل متعلّق الأمر والمدح والقبح عن كونه متعلّق النهي والذمّ»[2].

2- صدق القضايا

يرى أكثر العلماء الذين يقبلون وجود علاقةٍ بين الدين والأخلاق، أنّ تعريف المفاهيم الأخلاقيّة، على تقدير إمكان تعريفها، لا يتوقّف على الدين؛ بل يقدمون على تعريف هذه المفاهيم من خارج الدين. ولكنّ بعضهم وعلى الرغم من ذلك، يرى أنّ ما يجعل الحسن حسنًا، والقبيح قبيحًا، هو إرادة الله تعالى. فأفلاطون (حوالي 428-347 ق. م) مثلًا ولأوّل مرّة يشير إلى هذا الأمر على لسان أستاذه سقراط (469-399 ق.م) في

---

(1) تجدر الإشارة إلى أنّ أحد الفلاسفة البريطانيّين وهو أوينج (A. C. Ewing) درس هذه النظريّة وبيّن ما فيها من خلل، بطريقة بزّ فيها كثيرين من الفلاسفة، وذلك في كتابه: **تعلّم الأخلاق ذاتيًا (Teach Yourself Ethics)**. لمزيد، من الاطّلاع، انظر: مصطفى ملكيان، **تقابل اخلاق دينى واخلاق سكولار** (كرّاسة تعليميّة)، ص23-60.

(2) سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج4، ص292. وينقل التفتازاني في خلال حديثه عن هذا الموضوع عن إمام الحرمين الجويني (419-478 ق) قوله: «إنّ قولنا لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع تجوّزٌ حيث يوهم كون الحسن زائدًا على الشرع موقوفًا عليه، وليس الأمر كذلك بل الحسن عبارة عن ورود الشرع نفسه بالثناء على فاعله وكذا في القبح فإذا وصفنا فعلًا بالوجوب فلسنا نقدّر للفعل الواجب صفة بها يتميّز عمّا ليس بواجبٍ؛ وإنّما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجابًا وكذا الحظر».

محاورة أوطيفرون (Euthyphro) (10B-9A) فيسأل: «هل الأعمال الحسنة ينبغي أن تُعمل؛ فقط لأنّ الآلهة تحبّها؟ أم أنّ الآلهة تحبّها لأنّها حسنة؟»[1] والذين يبنون صدق القضايا الأخلاقيّة على الدين، يختارون الاحتمال الأوّل من هذين الاحتمالين.

وهذه النظريّة التي تسمّى عند العلماء الغربيّين بـ «نظرية الأمر الإلهيّ» (Divine command theory)[2]، تُسمّى في العالم الإسلاميّ بـ «شرعية (إلهيّة) الحسن والقبح»[3]، وقد تبنّاها أكثر علماء الكلام الأشاعرة. فمن وجهة نظر الأشاعرة ما يجعل الفعل حسنًا أو قبيحًا ليس صفاته وخصائصه الذاتيّة، بل أمر الله به أو نهيه عنه. وعلى هذا الأساس، فإنّ الله يمكنه أن ينهى عن الصدق فيجعله قبيحًا، ويأمر بالكذب فيجعله حسنًا: «لو عَكس القضيةَ؛ فحَسَّن ما قبَّحه، وقبَّح ما حَسَّنه لم يكن ممتنعًا»[4]. وفي مقابل وجهة النظر هذه، ثمّة وجهة نظرٍ أخرى، تبنّاها الإماميّة والمعتزلة، وحاصل هذه الرؤية أنّ الأفعال بغضّ النظر عن الأمر أو النهي الإلهيّ بها، تنقسم إلى

---

(1) وفي رسالة أوطيفرون عبارات أخرى تتنافى مع مضمون ما نقلناه أعلاه. لمزيد من الاطلاع، انظر: William Warreen Bartley, **Morality and Religion**, p. 7.

(2) يُستعمل تعبير نظرية الأمر الإلهيّ، في معنًى أوسع من المعنى المذكور أعلاه، ويشمل الربط بين الأخلاق والدين حتّى في مقام تعريف المفاهيم.

(3) يؤكّد بعض العلماء عدم صحّة التعامل مع كلمتي: إلهيّ وشرعي على أنّهما مترادفتان، والأمر عينه يقال عن كلمتي: ذاتي وعقليّ: الوصفان إلهيّ وذاتيّ يرتبطان بمقام الثبوت؛ والوصفان شرعيّ وعقليّ يرتبطان بمقام الإثبات. (مصطفى ملكيان، **تقابل اخلاق دينى واخلاق سكولار** (كرّاسة تعليميّة)، ص11-13). وهذا التمييز على الرغم من أنّه عملٌ جيّدٌ ومقبول إذا كان يهدف صاحبه إلى وضع مصطلح جديد، فإنّه لا شاهد يدعمه أو يؤيّده في كلمات القدماء. فالنزاع بين الأشاعرة ومعارضيهم كان غالبًا في مقام الثبوت، وكلا الفريقين استخدما الوصفين: عقليّ وشرعي. انظر، كنموذج: الفخر الرازي، **البراهين در علم كلام**، ج1، ص249؛ عضد الدين الإيجي، **المواقف**، ص323؛ سعد الدين تفتازاني، **شرح المقاصد**، ج4، ص282؛ شريف جرجاني، **شرح المواقف**، ج8، ص184.

(4) قاضي عضد الدين الإيجي، **المواقف**، ص323.

قسمين، وهذا ما يعبّرون عنه بقوله: «الحُسن والقبح صفتان ذاتيّتان للحَسَن والقبيح»[1](*).

يرى عددٌ من العلماء الغربيّين أنّ أهمّ الاعتراضات التي يمكن توجيهها إلى نظريّة الأمر الإلهيّ، هي[2] «مغالطة استنتاج الواجب من

(1) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص42.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

شرعيّة حسن الأفعال وقبحها؟

واجهت نظريّة شرعيّة الحسن والقبح إشكالات عدّة، منها ما عبّر عنه نصير الدين الطوسي (597–672 ق) باختصار بقوله: «ولانتفائهما مطلقًا لو ثبتا شرعًا». (العلامة الحلّي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ص303). وما ترمي إليه هذه العبارة الموجزة هو أنّه لو كان قبح الكذب متوقّفًا على النهي الإلهيّ لما أمكن نفي الكذب عنه جلّ وعلا؛ وبالتالي حتّى لو قال: الكذبُ قبيحٌ لبقي احتمال أنّه غير ذلك، ولما أمكن الوثوق بتقبيحه إيّاه. وبعبارة أخرى: يؤدّي إنكار الحسن والقبح العقليّين، إلى إغلاق باب التحسين والتقبيح بالكامل، فلا بالعقل ندرك الحسن والقبح كما في الفرض، ولا ضمانة تضمن عدم كذب الشرع والمشرّع من هذا الفعل الذي يتوقّف قبحه على نهيه عنه.

وقد التفت مؤسّس المدرسة الأشعريّة إلى هذا الاعتراض وقال في تصويره والردّ عليه: «فإن قالوا: فجوّزوا عليه أن يكذب كما جوّزتم عليه أن يأمر بالكذب؟ قيل لهم: ليس كل ما جاز أن يأمر به جاز أن يوصف به (ويمثّل لما يجوز الأمر به مع عدم جواز الوصف بالصلاة)... وكذلك لا يجوز عليه الكذب ليس لقبحه؛ ولكن لأنّه يستحيل عليه الكذب...». (أبو الحسن الأشعري، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، ص116).

هل ترى أنّ هذا الجواب الذي يقدّمه الأشعري للدفاع عن وجهة نظره، يتضمّن معنًى مقبولًا وواضحًا؟ أبدِ وجهة نظرك في الأمرين.

(2) يُعبّر عن هذه المغالطة في اللغة الفارسيّة بعبارة: «مغالطة استنتاج بايد از هست»، وثمّة نقاشٌ في اللغة الفارسيّة حول صحّة هذه العبارة، فيرى المؤلف وغيره من المفكّرين أنّ الأصحّ هو استبدال كلمة (هست) التي هي كلمة تدلّ على الوجود، بكلمة (است) التي هي فعل ربط في =

الـواقـع»[1]. وتوضيح هذه المغالطة هو أنّـه لا يصحّ استنتاج الواجبات الأخلاقيّة والأوامـر والنواهي من القضايا الوصفيّة الناظرة إلى الواقع بهدف بيانه[2]. وبعبارة أخرى: «إنّ جمع مئات القضايا التي تتّصف بمطابقة الواقع الخارجيّ أو عدم مطابقته، وتتحدّث عن صفات الأشياء الخارجيّة، لا يمكن أن نستنتج منه قضيّة تتحدّث عن حسن الأفعال أو قبحها»[3]. والمصداق الواضح لمثل هذه المغالطة نجده عند من يحاول بناء النظريّة الأخلاقيّة في التعامل مع الضعفاء والفقراء والمساكين فينهى عن الإرفاق بهم ويدعو إلى تركهم لمطحنة الصراع من أجل البقاء[4]؛ وذلك بالاعتماد على النظريّة العلميّة التي تدّعي أنّ «نظام الطبيعة يقضي بإخراج من وما لا

= اللغة الفارسيّة. ويبرّر عدم استعمال الصيغة التي يرى أنّها الأصحّ برواج هذا التعبير. وتبرير الترجيح وبيانه يتوقّف على معرفة الفارسيّة ولا يهمّ القارئ العربيّ، ولم ندرج هذا الهامش في الترجمة إلا للأمانة على مقاصد الكاتب. وعلى أيّ حال يحيل الكاتب للمزيد من التفصيل إلى: محسن جوادي، مسئله بايد وهست، ص24-25.

(1) لقد تخلّى عددٌ من العلماء الغربيّين عن نظرية الأمر الإلهيّ حذرًا من هذه المغالطة؛ والملفت هو أن يميل بعض المسلمين إلى هذه النظريّة مع الالتفات إلى هذه المغالطة! وذلك لأنّه إذا لم نستطع اكتشاف «الواجبات من الوقائع»، والقضايا الأخلاقيّة من «القضايا الوصفيّة»، فلا بدّ من البحث عن جذور الأوامر والنواهي والتوصيات الأخلاقيّة، في قضايا من صنفها وهي ما يسميه بـ«واجب الواجبات» ومصدر كلّ الأوامر: «لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»: «كلّ أمرٍ أخلاقيّ يمكن أن يواجه بالأسئلة وبالبحث عن مبرّراته، وكلّ طلبٍ يمكن أن يُسأل طالبُه: لمَ تطلب ما تطلب؟... ولا بدّ لهذا التسلسل من أن ينتهي إلى غاية، ولا بدّ من أن يأخذ بيدنا إلى آمرٍ غير مأمور، وطالب لا يُسأل عن سبب طلبه... وهذا هو «خسرو» الذي يحلو ويجمُل كلّ ما يقوله أو يفعله». (عبد الكريم سروش، دانش وارزش، ص309-311). (أشير إلى أنّ الجملة الأخيرة اقتباس من ديوان شمس تبريزي، لجلال الدين الرومي. (المترجم))

(2) والمغالطة المشار إليها أعلاه، لا تختصّ بمجال الواجبات؛ بل تنطبق على جميع المفاهيم الأخلاقيّة.

(3) عبد الكريم سروش، تقابل اخلاق دينى واخلاق سكولار (كرّاسة تعليميّة)، ص242 (بتصرّف قليل في العبارة).

(4) ونحن نرى أنّ مشكلة هذا الاستنتاج لا ترجع إلى المغالطة المذكورة، بل إلى شيءٍ آخر سوف نعرض له في نقدنا لرؤية نيتشه.

يصلح للبقاء من حلبة المنافسة». وعلى أيّ حال، يقول ديفيد هيوم (1711-1776 م) الذي يُنسب إليه اكتشاف هذه المغالطة[1]:

في كلّ نظامٍ أخلاقيٍّ واجهته حتّى الآن، وجدت أنّ كاتبه يسعى إلى إثبات وجود الله، أو يتحدّث عن بعض القضايا الإنسانيّة، ويستند في ذلك إلى منطق الواقع ويجعله دليلًا. ثمّ يفاجئني أنّه بدل الاستدلال بجمل واقعيّة خبريّة مؤلّفة مِن: «يكون= is» و«لا يكون= is not»، قلّما عثرت على جملة من هذا النوع إلا وهي مرتبطة أيّما ارتباط بجمل قيميّة تتضمّن التوصية بـ«ما يجب» و«ما لا يجوز»! وهذا التبدّل غير محسوس ولكنّه مهمّ... وأعتقد أنّ هذا الالتفات القليل سوف يقلب الأنظمة الأخلاقيّة العامّة رأسًا على عقب، وسوف يكشف لنا عن أنّ التمايز بين الفضيلة والرذيلة ليس مبنيًّا على العلاقات بين الأشياء ولا يمكن إدراكه بالعقل[2].

ووفق هذه الرؤية يبدو أنّه لو كان لدينا قضيّة واقعيّة هي: «العمل الفلانيُّ محبوبٌ لله» لا يمكن أن نستنتج منها «أنّ ذلك الفعل حسنٌ» ويجب أداؤه. وبعبارة أدقّ: لا يصحّ منطقيًّا استنتاج أيٍّ من تلك القضيّتين من الأخرى؛ إلا إذا أضفنا إلى دليل الاستنتاج مقدّمةً هي: «إذا كان فعلٌ مّا محبوبًا لله، فهو حسنٌ». وعلى الرغم من أنّ إضافة هذه المقدّمة توفّر صورة القياس المنطقيّ، وترفع الإشكال الصوريّ عن القياس، فإنّ الاستفادة منها تفضي بالمستدلّ إلى الوقوع في المغالطة السابقة الذكر، وذلك بتفسيرها بهذه الطريقة: ما يجعل الفعل «حسنًا» هو «إرادة الله إيّاه»[3]. وبعبارة أخرى: القضيّتان السابقتان هما بمثابة هاتين القضيّتين: «(أ) هي (ب)» و«(أ) هي

---

(1) يشكّك بعض الباحثين في الفهم المشهور لكلام ديفيد هيوم هذا. (انظر: ج. وارنوك، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ص204- 208 (تعليقات مترجم الكتاب)؛

Burton F. Porter, **Deity and Morality**, p. 12).

(2) David Hume, **A Treatise of Human Nature**, p. 521.

(3) William Warreen Bartley, **Morality and Religion**, p. 79.

(ج)». وإذا كانت هاتان القضيّتان من سنخ القضايا الوجودية (ما هو كائن) أو من سنخ القضايا القيميّة (ما يجب أن يكون)، فلا يمكن استنتاج إحداهما من الأخرى. وعليه، لا بدّ من إضافة قضيّة ثالثة هي:: «إذا كان (أ) هو (ب)، عندها يكون هو (ج)». ومن جهةٍ أخرى، وحيث إنّ تالي القضيّة الشرطية هو حكم قيميٌّ ومن مقولة ما يجب أن يكون[1]، فإنّ ترتّب هذا التالي على مقدّم القضيّة الشرطيّة، مصداقٌ من مصاديق «استنتاج ما يجب أن يكون ممّا هو كائنٌ»[2].

ومهما يكن من أمرٍ، فإنّ الذين يرون أنّ نظريّة الأمر الإلهيّ مبتلاة بمغالطة، «استنتاج الواجب (ما يجب أن يكون) من الواقع (ما هو كائن)»، يُسلّمون بأنّ «الواجبات» تختلف عن «الكائنات/ الوقائع» اختلافًا بنيويًّا، فلا يمكن إرجاع أيٍّ منها إلى الأخرى. والحال أنّه يمكن عدّ «الواجبات» سواء كانت أخلاقيّة أم غير أخلاقيّة «وقائع» ينطبق عليها وصف «الضرورة بالقياس» بالنظر إلى شيئين[3]. ولا ينبغي عدّ القضايا الأخلاقيّة والتعامل معها كالتعامل مع المفاهيم الجماليّة التي تكشف عن العواطف والميول والأذواق، ولا تخبر عن الواقع الخارجيّ. فعندما نقول: «يجب أن تصدق القول»، يكون مرادنا في الواقع وحقيقة الأمر بيان العلاقة الضروريّة بين «صدق القول» وبين «الغاية» المبتغاة من هذه التوصية الأخلاقيّة. وإذا أردنا بيان العلاقة بين الأمرين وتوضيحها يمكن التعبير عن ذلك بقولنا مثلًا: «إنّ بين صدق القول وبين الوصول إلى السعادة علاقة ضرورة»[4]. وينتهي أحد

---

(1) وذلك لأنّ (ج) رمز يُشار به إلى مفاهيم مثل «حسن» و«واجب».

(2) يُستعمل مفهوم الاستنتاج هنا في معنًى عامّ. بل يرى بعض الكتّاب أنّ «الاستنتاج بحسب الاصطلاح المنطقيّ المعاصر هو الانتقال من المقدّم إلى التالي في القضيّة الشرطيّة، ويعدّ هذا الانتقال قياسًا منطقيًّا». (مهدي حائري يزدي، **كاوش هاى عقل عملى**، ص63).

(3) يؤكّد بعض العلماء صحّة الاستنتاج المذكور أعلاه، دون الإشارة إلى إرجاع «الواجبات» إلى «الكائنات أو الوقائع». (انظر: أحمد أحمدي، **هست وبايد**، ص7-15).

(4) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **دروس فلسفه اخلاق**، ص24- 28؛ مهدي الحائري اليزدي، =

العلماء الغربيّين، بعد تحليل مشابهٍ لما قدّمناه، إلى أنّ الواجبات الأخلاقيّة وغير الأخلاقيّة لها المعنى نفسه، ومن خلال أمثلة كالمثال الآتي، يبيّن العلاقة بين «الواجب» و«الواقع» ويربط بينهما، والمثال المشار إليه هو: من يريد أن يكون في لندن عند الساعة الثانية عشرة، وليس له لتحقيق غايته إلا القطار الذي ينطلق الساعة العاشرة، وإذا افترضنا أنّ ركوب القطار في هذا الوقت لا يتعارض مع غاية أخرى له، فإنّ مثل هذا الشخص «يجب عليه» أن يستفيد من هذا القطار للوصول إلى المقصد المبتغى[(1)(*)].

وعلى ضوء ما تقدّم، لا يبدو أنّ نظريّة الأمر الإلهيّ يمكن إسقاطها بإشكاليّة مغالطة استنتاج الواجب من الواقع. على الرغم من اعترافنا بأنّ هذه النظريّة فيها ما فيها من المشكلات التي أشار إليها كثيرٌ ممّن تعرّض لها من علماء الشرق والغرب ومفكّريهم[(3)].

= كاوش هاى عقل عملى، ص87، 102 و106-150، (وفي المصدر الثاني، وفي تحليل غير دقيق يستخدم مصطلح «الضرورة بالغير» بدل «الضرورة بالقياس»).

(1) J. L. Mackie, Ethics, p. 65-66 & 73-74.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

إرجاع «الواجبات» إلى الضرورة بالقياس

حلّل القضايا الآتية، بالنظر إلى ما تقدّم (عودة «الواجبات» إلى «الضرورة بالقياس» بين الفعل وغايته) (والنقطة التي تستحقّ التدقيق والالتفات إليها هو أنّه في الحوارات العاديّة قد يُترك التصريح بغاية العمل؛ لأجل وضوحها:

أ - الكيميائيّ: يجب عليك لأجل الحصول على الماء تركيب الأوكسيجين والهيدروجين بنسبٍ محدّدة.

ب - الطبيب يخاطب المريض: يجب عليك استعمال هذه الأدوية لمدّة أسبوع.

ج - المعلم أثناء توجيه تلميذه: أوّلًا عليك أن تعرف طول المستطيل وعرضه.

(3) انظر كمثال: العلّامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص303-305؛ جعفر سبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، ص61-85؛

Edward R. Wierenga, The Nature of God, p. 219-229.

3- في كشف القضايا

يرى عددٌ من الذين يبنون صدق القضايا الأخلاقيّة على التعاليم الدينيّة، وبحسب العبارة المستخدمة في التراث الإسلاميّ: الذين يرون أنّ حسن الأفعال وقبحها ليس ذاتيًّا، مثل هؤلاء ليس أمامهم سوى التعاليم الدينيّة والشريعة لاكتشاف القضايا الأخلاقيّة. وأمّا من يرى أنّ حسن الأفعال وقبحها في مقام الثبوت ذاتيٌّ، لا تنحصر خياراته ووسائل الاكتشاف عنده في مقام الإثبات بالعقل، فربّ فعلٍ حُسْنُه ذاتيٌّ في مقام الثبوت قد يُرجع فيه إلى العقل لاكتشاف حسنه أو يُرجع فيه إلى الشرع أو إلى مرجعيّة أخرى.

ومن هنا، يؤكّد متكلّمو الإماميّة والمعتزلة، وعلى الرغم من عدم قبولهم فكرة التحسين والتقبيح الشرعيّين، يؤكّدون عدم استغناء الإنسان بالعقل عن الشرع لاكتشاف حسن جميع الأفعال أو قبحها، وتوقّف إدراك العقل لحسن بعضها على الشرع. ويرون أنّ حسن بعض الأفعال بديهيّ (مثل: حسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضارّ)؛ وثمّة قسم آخر من الأفعال يحتاج العقل لاكتشاف حسنها أو قبحها إلى شيءٍ من التأمّل والتفكير (مثل: الصدق الضارّ، والكذب المفيد)؛ والقسم الثالث من الأفعال هي الأفعال التي لا يقدر العقل على معرفة حسنها أو قبحها إلّا بالرجوع إلى الشريعة (مثل كثيرٍ من الأحكام العباديّة)[1]. ويُشارك العلماء المسلمين في هذا التصوّر بعض العلماء المسيحيّين الذين يقولون إنّ مبادئ الأخلاق يمكن اكتشافها بالاستناد إلى ثلاثة مصادر هي: الكتاب المقدّس، والعقل، والفطرة[2].

(1) نصير الدين الطوسي، **قواعد العقائد**، ص78؛ المقداد بن عبد الله السيوري، **إرشاد الطالبين**، ص255؛ سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج4، ص283؛ شريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ج8، ص183-184.

(2) مايكل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد ديني**، ص438-441.

ومن الإشكالات التي تُوجّه إلى الأشاعرة ومن يشاركهم رأيهم في أنّ حُسْن «جميع» الأفعال يتوقّف على الشرع، هو أنّ كثيرًا من منكري الشرائع والملحدين يتّفقون مع المؤمنين بالشريعة في حُسْن بعض الأفعال أو قبح بعضها الآخر، ومن الطبيعيّ عدم إمكان إسناد هذا التحسين عند الملحدين إلى الشريعة[1].

وبناءً على ما تقدّم وعلى أساس النظرة العقليّة المعتدلة، إنّ ما يمكن الموافقة عليه وقبوله هو: حاجة الأخلاق إلى الدين في كشف «بعض» القضايا الأخلاقيّة. والاعتقاد بالحسن أو القبح الذاتيّ لبعض الأفعال معناه أنّ بعض الأفعال هي مصداقٌ للعدل، وبعضها الآخر مصداقٌ للظلم. ولكنّ النقطة التي تستحقّ الالتفات والتوقّف عندها هي أنّ عقل الإنسان قد يضلّ الطريق في رحلة تحديد مصاديق العدل والظلم، وفي مثل هذه الحالات لا يستغني عن التسديد الشرعيّ عبر الوحي.

4- في التحقّق العمليّ

يهتمّ الكاتب الروسيّ داستايوفسكي (1821-1881م) بشرح هذه النقطة التي نحن بصدد البحث عنها على لسان إحدى شخصيّات قصّته المعروفة الإخوة كارامازوف، فيقول: «لو لم يكن الله موجودًا لكان كلّ شيء جائزًا». وهذه العبارة القصيرة التي جذبت انتباه عددٍ من العلماء في الدراسات الدينيّة والأخلاقيّة، تفيد أنّ الإيمان بوجود الله والاعتقاد بمحاسبته الناس على أعمالهم، هو الذي يسهم في تحقّق ما يوصف بأنّه أخلاق حسنة أو أعمال صالحة في المجتمعات البشريّة.

---

(1) العلّامة الحلّي، كشف المراد، ص303؛ المقداد بن عبد الله السيوري، إرشاد الطالبين، ص255-256؛

Jonathan Berg, «How could ethics depend on Religion», p. 530.

وهذا التحليل مبنيّ على افتراض أنّ المعرفة بالحسن والقبح لا تكفي لضمان الفعل والترك. بل لا بدّ من اقتران «الإرادة» بـ«العلم»؛ وما يولّد الإرادة عند الإنسان ويدفعه نحو الفعل أو على الأقلّ يسهم في ولادة الإرادة هو «الأمل بالثواب» و«الخوف من العقاب».

وبعبارة أخرى: إنّ كثيرًا من الناس لا يلتزمون بأحكام العقل، إذا لم يكن سيف العقاب وجزرة الثواب فوق رؤوسهم وأمام عيونهم. ومن هنا، فإنّ الدين الإلهيّ بوعده بالثواب ووعيده بالعقاب يؤمّن للقيم الأخلاقيّة ضمانتها التطبيقيّة. وتحقّقها العمليّ في الخارج. والتديّن والإيمان بالله، لا يصلح فعل الإنسان فحسب، بل يعدّل دوافعه الداخليّة ويخلط في وجود الإنسان أمرين هما «الحسن الفعلي» بـ«الحسن الفاعليّ». وذلك أنّ المؤمنين يعتقدون بأنّ الله مطّلع على النوايا وما تخفي الصدور كما هو مطّلع على أفعال الجوارح، وهذا الإله المطّلع هو القاضي الذي سوف يحاسب الناس يوم القيامة، على حدّ تعبير أمير المؤمنين عليّ (ع): «اتّقوا معاصي اللهِ في الخلوات؛ فإنّ الشاهدَ هو الحاكم»[1].

والسؤال الذي يُطرح هنا هو: لو افترضنا أنّ شخصًا مّا ترك الكذب وتجنّبه لا لأجل قبحه، بل تركه خوفًا من العقاب، فهل يعدّ هذا الشخص ملتزمًا بالمبادئ والقيم الأخلاقيّة؟ هذا ما سوف نعالجه في ما يأتي من هذا الفصل(*).

---

(1) نهج البلاغة، الحكمة 324، ص420.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

لو لم يكنِ الله موجودًا لجاز كلّ شيءٍ؟

هل ترى أنّ الكلام يُقبل على إطلاقه وعمومه؟ وبعبارة أخرى: هل تعتقد أنّ من لا يؤمن بوجود الله لا يمنعه مانعٌ عن أيّ فعلٍ من الأفعال؟

مساعدة الأخلاق للدين

تبيّن أنّ الدين يقدّم بعض الخدمات للأخلاق كما مرّ في ما تقدّم من هذا الفصل؛ ولكنّ الأخلاق أيضًا بدورها تمدّ يد العون والمساعدة إلى الدين. ومن ذلك أنّ حسن خلق الأنبياء يؤدّي الدور الأساس في ترويج الدين وجذب الناس إلى الأنبياء، يقول الله تعالى مخاطبًا النبيّ الأكرم (ص): ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ ﴾[1]. وقد ورد في الروايات والأخبار الإسلاميّة الكثير من المضامين منها، قول الإمام (ع) «كونوا دعاة إلى أنفسكم بغير ألسنتكم»[2]. وتظهر هذه المساعدة الأخلاقيّة للدين في مواضع أخرى[3] أهمّها «وجوب البحث عن الله تعالى» و«إثبات وجوده». فإنّ كثيرًا من علماء الكلام الإسلاميّ يستندون لإثبات وجوب البحث في القضايا إلى مبدإٍ أخلاقيٍّ هو «وجوب شكر المنعم»[4]. كما إنّ علماء الغرب وعددًا من الفلاسفة الغربيّين يرون أنّ أحد البراهين التي يمكن الاستناد إليها لإثبات وجود الله، هو البرهان الأخلاقيّ.

البرهان الأخلاقي لإثبات وجود الله

ارتبط تعبير البرهان الأخلاقيّ أكثر ما ارتبط باسم الفيلسوف الألمانيّ إيمانويل كانط (1724-1804 م)، ومع هذا فثمّة تقارير عدّة أو فقل صياغات متعدّدة لهذا البرهان. يرى كانط في كتابه الشهير «نقد العقل المحض» أنّ البراهين المعتمدة على «العقل النظريّ» كالبرهان الوجوديّ والبرهان الكوني وغيرهما عاجزة عن إثبات المراد منها، ويبيّن في كتابه المشار إليه

---

(1) سورة آل عمران: الآية 159.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج2، ص77.

(3) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، «دين واخلاق»، ص33-34.

(4) انظر: الشيخ الطوسي، **التبيان**، ج4، ص485؛ ابن ميثم البحراني، **قواعد المرام**، ص29؛ المقداد ابن عبد الله السيوري، **النافع يوم الحشر في شرح باب الحادي عشر**، ص3.

مواطن ضعفها ويعمل على نقدها جميعًا. ومن هنا، ييمّم شطر «العقل العلمي»، ويبني إيمانه بوجود الله على فكرة الواجب التي تتوقّف على افتراض وجود الله مسبقًا، والأمر عينه يقوله في مقام إثبات خلود الروح. وعلى حدّ تعبيره: «إذا لم يؤمن الإنسان بوجود الله، لا يمكنه الالتزام بأحكام الأخلاق»[1]. ولا يخلو كلام كانط من الإبهام والتعقيد. إذ يُستفاد من بعض عباراته أنّ موقفه هذا ذو طبيعة ذرائعيّة عملانيّة، بمعنى أنّه يثبت وجود الله من باب الافتراض ليس إلا، وذلك لتبرير الأخلاق والواجبات الأخلاقيّة؛ وهو افتراض لا ينبغي القلق بشأن إثباته بصورة يقينيّة: «يمكن أن نعتقد بوجود إله، حتّى دون أن نطمئنّ لـوجـوده»[2]. وعلى أيّ حال، فقد تابع فلاسفة أتوا بعده محاولته هذه لبناء البرهان الأخلاقيّ بشكل يمكن الركون إليه، ومن هذه المحاولات الصياغة المبنيّة على المقدّمات الآتية:

أ- الأحكام الأخلاقيّة هي أمور واقعيّة خارجيّة وليست نسبيّة؛ فإنّ مبادئ مثل حسن العدل وصحّته، وقبح الظلم وخطئه، هي أحكام مشتركة بين جميع الناس، ولا تقبل الاجتهاد ولا تختلف من جماعة إنسانيّة إلى أخرى[3].

ب- المصدر الذي تستمدّ هذه الأحكام واقعيّتها منه، وبالتالي نجد في داخلنا ما يدعونا إلى الأفعال الحسنة، وما ينهانا عن الأعمال القبيحة؛ إما أن يكون ماديًّا (قوانين الطبيعة) وإمّا أن يكون غير ماديٍّ.

ج- لا يمكن تبرير الأحكام الأخلاقيّة بقوانين الطبيعة، ولا اعتبارها مصدرًا للإلزام الأخلاقيّ؛ وذلك لأنّ قوانين الطبيعة من الوقائع والكائنات

---

(1) إيمانويل كانط، درسهاى فلسفه اخلاق، ص114.

(2) المصدر نفسه، ص115.

(3) ويُشار في المقدّمة الأولى إلى عددٍ من الأدلّة لنفي احتمال النسبيّة؛ ولكن لا مجال لذكرها واستعراضها.

وليست من الواجبات وما ينبغي أن يكون. وبعبارة أخرى: ليس لنا في مقابل قوانين الطبيعة إلا التسليم؛ وأمّا في مجال الأخلاق فإنّنا نشعر بأنّنا نطيعها أو نعصيها باختيارنا وإرادتنا. وعليه، فإنّ مصدر الأحكام الأخلاقيّة ومنبعها فوق المادّة ووراء قوانين الطبيعة.

د- ولسنا نحن البشر هذا الأمر غير الماديّ؛ وذلك لأنّنا نذهب ويفنينا الموت ويخلي أحدنا مكانه لغيره من البشر، وأمّا قوانين الأخلاق فإنّها ثابتة لا تتغيّر ولا تتبدّل.

النتيجة: وبناء على هذه المقدّمات، يتبيّن أنّ وجود الأحكام الأخلاقيّة يكشف لنا عن وجود أمرٍ غير ماديٍّ، هو المصدر الذي تستند إليه هذه الأحكام[1].

الاختلاف المدّعى بين الدين والأخلاق

وفي مقابل أكثر الفلاسفة وغيرهم من العلماء الذين ينظّرون للترابط والانسجام بين الدين والأخلاق ثمّ عدد من المفكّرين ينكرون هذا الانسجام، ويصرّون على أنّ الدين والأخلاق لا يجتمعان. ينقسم هؤلاء إلى قسمين، هما: الملحدون الذين يوجّهون نقدهم إلى الأخلاق الدينيّة، ويُعلون من شأن ما يسمّونه الأخلاق العلمانيّة؛ والفريق الثاني يشكّله المؤمنون الذين يرون أنّ الدين أرقى وأعلى من الأخلاق شأنًا ومقامًا.

والعارف الدانماركي كيركيجارد (1813-1855م) من أشهر المفكّرين الذين يُعلون الدين فوق الأخلاق، وقد عرض وجهة نظره

---

(1) انظر: مايكل پترسون وآخرين، عقل واعتقاد دينى، ص163-165. وما ورد في هذا المصدر ونقلنا خلاصته أعلاه، مقتبس من كتابات الكاتب البريطاني الجماهيريّ سي.أس. لوئيس (1898-1963م). للمزيد، انظر:

C. S. Lewis, **Mere Christianity**, p. 1533.

في هذه المسألة في كتابه «الخوف والرعدة» (Fear and Trembling). والشخصيّة الرئيسة في هذا الكتاب هي النبيّ إبراهيم (ع)؛ إذ أُمِر وهو في سنّ الشيخوخة بذبح ابنه الذي انتظره لسنواتٍ طوال.

وقد امتحن الله إبراهيم وقال له: «إسحاق[1]، ابنك الوحيد الذي تحبّه، خذه واذهب به إلى وادي موريا، وهناك ضحِّ به على الجبل الذي سوف أدلّك عليه، واجعله طعمة للنار». وهكذا ذهب كلّ شيء وصار إبراهيم صفر اليدين، وهذا أشدّ وحشةً ممّا لو لم يكن قد رزق بالولد! فهل كان الله يمازح إبراهيم أو يلعب معه؟ فقد رزقه الولد بطريقة إعجازيّة وكسر قوانين الطبيعة من أجل ذلك، والآن يأمره بإرجاع الزمن إلى الوراء. إنّه الجنون من غير شكٍّ. ولكنّ إبراهيم لم يضحك، كما ضحكت زوجته عندما بُشِّرا بالولد... كلّ شيء ذهب سدًى: سبعون سنة من الانتظار، وفرحة تحقّق نتيجة الإيمان. من الذي أخذ عصا الشيخ التي يتوكّأ عليها؟ من الذي يأمر الشيخ بكسر عصاه بيده؟... ألا من رحمة بهذا الشيخ الكبير، أو بذاك الطفل البريء[2]؟

وعلى حدّ قول كيركيجارد: «من وجهة نظرٍ أخلاقيّة، على الأب أن يحبّ ابنَه؛ ولكن هذه العلاقة أو فقل هذا الواجب الأخلاقيّ يهتزّ لمصلحة العلاقة المطلقة بالله، ويتحوّل ذلك الأمر الأخلاقيّ بحفظ الولد إلى أمرٍ نسبيّ»[3]. وعلى هذا الأساس، وضع فارس الإيمان إبراهيم ورائده الأوّل

---

(1) تذكر التوراة أنّ اسم ابن إبراهيم الذي أمِر بذبحه هو إسحاق (سفر التكوين، 22: 2). ويتبنّى عددٌ من علماء أهل السنّة هذه النظريّة، بينما يرى عددٌ آخر من علماء السنّة وجميع علماء الشيعة أنّ الذبيح هو إسماعيل. (انظر: الشيخ الطوسي، **التبيان**، ج8، ص516؛ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج7، ص231-234؛ الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج26، ص133-135؛ جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور**، ج7، ص102-109).

(2) سورين كيركيجارد، **ترس ولرز**، ص44-45.

(3) المصدر نفسه، ص98.

سكّينه على رقبة ابنه، وتجاوز بفعله هذا «كل حدود الأخلاق إلى ما هو أرفع»[1]. ومعنى هذا الكلام، أنّ المؤمن على صلة بإله «لا يمكن أن تخضع إرادته وأوامره للقياس والتحليل بمقاييس العقل البشريّ»[2].

هذا وفي المقابل نجد أنّ مجموعة من المدافعين عن الأخلاق العلمانيّة، يعدّدون بزعمهم، إشكاليّات الأخلاق الدينيّة، وآثارها السلبيّة، ومن أهمّ ما يأخذونه على الدين وأخلاقه، ما يأتي:

1- ضعف أسس الأخلاق لصعوبة التبرير العقلاني للدين

يؤكّد بعض من يتّخذ من الأخلاق الدينيّة موقفًا سلبيًّا، أنّ القضايا الدينيّة إن لم تكن معارضة ومعاندة للعقل، فإنّها بالحدّ الأدنى لا يمكن الدفاع عنها بطريقة عقليّة، وذلك حتّى في القضايا المركزيّة مثل قضيّة «وجود الله تعالى»، ومن الطبيعيّ أن تؤدّي هذه السمة التي تتّسم بها القضايا الدينيّة إلى ضعف الأحكام الأخلاقيّة المبنيّة على الأفكار والتعاليم الدينيّة. فما هو من طور وراء طور العقل، يتساوى فيه احتمال الصدق والكذب والصواب والخطإ، وهذه الحالة الاحتماليّة تحول بين الإنسان وبين الثقة والاطمئنان إلى ما يُطلب منه أو يُنهى عنه في الأخلاق الدينيّة[3].

وضعف هذا الدليل غنيٌّ عن البيان، فقد تقدّم أنّ علماء الكلام الإسلاميّ وغيرهم من العلماء المسلمين، لا يقبلون عدم إمكان الدفاع العقلانيّ عن الدين، فضلًا عن عدم قبولهم معارضة القضايا الدينيّة لأحكام العقل، وإذا فُرض وجود قضيّة توصف بأنّها دينيّة لا يمكن التوفيق بينها وبين حكم العقل، فلا يدعو أحدٌ منهم إلى الاعتقاد بها ولا توصف بأنّها

---

(1) المصدر نفسه، ص86.

(2) فردريک کاپلستون، **تاريخ فلسفه**، ج7، ص334.

(3) انظر: مصطفى ملكيان، **تقابل اخلاق دينى واخلاق سكولار** (كرّاسة تعليمية)، ص17- 18.

قضيّة دينيّة. ففي مرحلة البنية التحتيّة للفكر الدينيّ لا مجال لغير العقل، وبعد بناء الأسس وفق قواعد العقل ومقتضياته، يمكن بعد ذلك الحديث عن أمور وراء طور العقل تُعرف بالوحي الذي ثبتت صحّته بالدليل العقليّ[1]. وعليه فإنّ القضايا المشار إليها، لا توجب التزلزل في أحكام الأخلاق الدينيّة؛ وذلك لأنّها مبنيّةٌ على أسس واضحة وثابتة.

2- العلم الإلهي المسبق، وتدمير الأخلاق[2]

المقدّمة الضروريّة التي لا غنى عنها للأخلاق هي افتراض اختيار الإنسان وأنّ الأفعال تصدر عنه إراديًّا. وبالاستناد إلى هذا المبدإ البديهيّ يرى عددٌ من أنصار علمانيّة الأخلاق أنّ الفكر الدينيّ يتنافى مع هذا المبدإ، وذلك أنّ المؤمنين بوجود الله كما نلاحظ في الأديان التوحيديّة، يعتقدون بمعرفة الله بأفعال الإنسان قبل وقوعها، وهذا يتنافى مع الاختيار والإرادة وذلك لأنّه: «إذا كانت أفعال الإنسان معلومةً لله تعالى قبل وقوعها فهذا يعني أنّ الإنسان ليس له خيارٌ آخر سوى فعل ما يعلمه الله من قبل»[3].

البحث في العلاقة بين العلم الإلهيّ المسبق، وبين إرادة الإنسان واختياره، من الأبحاث طويلة الذيل، التي شغلت علماء كلام ولاهوت وفلاسفة في الشرق والغرب[4]. ومن الأجوبة البسيطة التي تُقال في الردّ

---

(1) ومن أمثلة هذا النوع من القضايا إثبات المعاد الجسماني مثلًا، فهذا المفهوم الاعتقاديّ وإن افترضنا عدم وجود دليل عقليّ كافٍ لإثباته، إلا أنّه مبنيّ على مبادئ اعتقاديّة ثبتت بالدليل العقليّ وهي: الإيمان بوجود الله، والنبوّة، وعصمة النبيّ، وصدق الوحي وصحّته. للمزيد، انظر: ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، ص423؛ ابن سينا، **النجاة**، ص291.

(2) لا يختصّ هذا الإشكال بالعلم الإلهيّ المسبق، بل يجري في جميع التعاليم الدينيّة التي يظهر منها نفي صفة الاختيار عن الإنسان، أو يلزم منها ذلك، مثل: القضاء والقدر، وانحصار الفاعليّة بالله تعالى.

(3) William E. Mann, «**Philosophy of Religion**», in: Lawrence C. Becker (ed.), **Encyclopedia of Ethics**, V. 2, p. 965.

(4) انظر: محمد سعيدي مهر، **علم پيشين الهى واختيار انسان**.

على هذا الاعتراض أنّ الله لا يعلم بوقوع الفعل فحسب؛ بل يعلم بوقوعه وبأنّه سوف يقع عن اختيار الفاعل الإنسان ووفق إرادته، وبالتالي فإنّ وصف هذه الأفعال بأنّها جبريّة مغايرٌ لحقيقتها المعلومة لله تعالى. وعلى هذا الأساس فإنّ الله يعلم بأنّ عمر الخيّام الشاعر الإيرانيّ المعروف سوف يختار شرب الخمر[1]، فلا يمكن وصف هذا الفعل بأنّه فعلٌ جبريٌّ[2].

3- الدين وتأسيس الأخلاق التجاريّة

يصف بعض أنصار الأخلاق العلمانيّة الأخلاقَ الدينيّةَ بأنّها تجاريّة تربّي الملتزم بها على التفكير المصلحيّ والربحيّ. وذلك أنّ الفعل لا يوصف بأنّه أخلاقيٌّ إلا إذا كان منزّهًا عن الغرض وأتى به فاعله، بدافع أداء الواجب فحسب. بينما نلاحظ أنّ الأديان الإلهيّة تربّي الإنسان على الخوف من العقاب، ورجاء الثواب، وتنمّي فيه هذين الدافعين نحو أيّ فعلٍ يقدم عليه، أو عملٍ يتخلّى عنه[3].

وهذا الاعتراض متسوحًى من أخلاق الواجب الكانطيّة. وذلك أنّ كانط يعتقد بأنّ الفعل الأخلاقيّ هو الفعل الذي ليس وراءه إلا دافع «أداء الواجب» و«احترام القانون الأخلاقيّ»، وما كان دافعه غير ذلك لا يستحقّ الثناء عليه ولا وصفه بأنّه فعلٌ أخلاقيٌّ. مثلًا: إنّ محافظة الإنسان على حياته واجبٌ، وهي بالإضافة إلى هذا أمرٌ يشعر كلّ واحدٍ منّا نحوه بميل مباشرٍ. بيد أنّ الحرص القلِق الذي يخالج معظم الناس على حياتهم لا ينطوي

---

(1) في هذا الكلام إشارة إلى بيت للشاعر الإيراني عمر الخيّام يقول فيه:

دری الله قدمًا بارتشافي للطلا   فإن أجتنبها ينقلب علمه جهلًا

(المترجم)

(2) وهذا الردّ هو ردّ جدليّ، يعفي من إقامة البرهان، ويعيد الكلام إلى صاحبه. وقد مرّ البحث مفصّلًا في هذا الأمر في الفصل الرابع في البحث عن العلاقة بين علم الله الأزليّ وبين اختيار الإنسان.

(3) انظر: مصطفى ملكيان، تقابل اخلاق دينى واخلاق سكولار، ص21-22.

على قيمة ذاتية، والمسلمة التي يقوم عليها لا تحتوي على أيّ مضمونٍ أخلاقيٍّ[1]. بل حتّى «نيل السعادة والوصول إليها» تفقد الفعل تقييمه الأخلاقيّ: «على الإنسان أن يبحث عن سعادته من باب أداء الواجب، وليس من باب الرغبة والميل النفسيّ والفطريّ»[2]. وعلى حدّ تعبير كانط:

«وهناك بعض النفوس التي بلغ بها العطف مبلغًا يجعلها تجد المتعة الباطنيّة في إشاعة السرور حولها واللذة في رضا الغير طالما كان فعلًا من أفعالها دون أن يدفعها إلى ذلك دافع من غرور أو أثرة. غير أنّني أزعم أنّ مثل هذا الفعل مع مطابقته للواجب واستحقاقه للثناء، لا ينطوي على قيمة أخلاقيّة حقيقيّة، بل يرافق ميولًا أخرى ويلازمها، مثال ذلك الميل إلى الشرف... فإذا فرضنا أنّ وجدان صديق من بني الإنسان هذا لفعته سحب الهموم الذاتيّة التي تقضي على كلّ مشاركةٍ وجدانيّة في أقدار الآخرين، وأنّه لا يزال قادرًا على تقديم الخير لغيره من المعذّبين، وأنّه قد شغل بشقائه الشخصيّ فلم يعد شقاء الآخرين يحرّك فيه جارحة، وأنّه على هذه الحال التي لا يؤثّر عليه فيها ميلٌ يستطيع أن ينزع نفسه من هذا الجمود المميت وأن يؤدّي الفعل عن شعور بالواجب فحسب، مجرّدًا عن كلّ ميلٍ، عندئذٍ فقط تكون لهذا الفعل قيمته الأخلاقيّة الأصيلة»[3].

والإيرادات التي يمكن أن تُوجّه إلى نظريّة كانط كثيرةٌ[4]، منها عجز هذه النظريّة عن الردّ على هذا السؤال: «لماذا يجب على الإنسان أن يؤدّي واجبه؟» ولا يخفى عدم صحّة الجواب بمثل قول: «إنّ واجبنا هو العمل بما يمليه علينا

---

(1) إيمانويل كانط، بنياد ما بعد الطبيعه اخلاق، ص19-20.

(2) المصدر نفسه، ص22. والنصّ أعلاه منقول عن: إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص24.

(3) المصدر نفسه، الترجمة العربيّة، ص24-25.

(4) للمزيد، انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، دروس فلسفه اخلاق، ص88-96؛ فردريك كاپلستون، تاريخ فلسفه، ج6، ص351-352.

الواجب»؛ وذلك لأنّ السؤال نفسه يتكرّر، ونقع في دوّامة التسلسل. ولعلّ قائلًا يقول إنّ قضيّة «يجب العمل بالواجب» هي قضيّة بديهيّة وتحليليّة؛ وذلك لأنّها تعني «ما يجب العمل به (الواجب) = يجب العمل به»، إلا أنّ هذا الجواب لا يحلّ عقدة السؤال الأساس، ويظلّ السؤال يلاحق هذه النظريّة «ما هو الواجب؟ ومن أين يستمدّ الواجب وجوبه؟». ويبدو لنا أنّه إذا لم نلتفت إلى أنّ طلب الكمال أمرٌ فطريٌّ، ولم نعِ العلاقة بين أعمال الإنسان وبين سعادته القصوى، لا يمكن أن نحلّ هذه الأسئلة ولا أن ننهي سلسلة التساؤلات التي لا تنقطع في مواجهة هذه النظريّة.

ولسنا ننكر كلام كانط بالكامل، بل نعترف بأنّه ورد في النصوص الدينيّة تقويم للأعمال التي يمكن أن يؤدّيها الإنسان، وأعلى درجات الأعمال بحسب بعض النصوص هي الأعمال التي يؤدّيها الإنسان بدافع المعرفة باستحقاق الله لأدائها، وأما العمل الذي يؤتى به بقصد الثواب فقد وصف بأنّه عبادة التجّار، وما يؤتى به بقصد التخلّص من العقاب فهو من عبادة العبيد؛ ولكنّنا نختلف مع النظريّة الكانطية في تجريد القسمين الآخرين من التقييم الأخلاقيّ[1](*).

---

(1) انظر: محمد باقر مجلسي، بحار الأنوار، ج67، ص194-198.

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

الاعتقاد بالمعاد وانتشار الظلم والعدوان!

يرى بعض نقّاد الأخلاق الدينيّة، أنّ الاعتقاد بالحياة بعد الموت، وبجهنّم والعذاب في الآخرة، سببٌ لانتشار الظلم واتّساع دائرة العدوان، وشرارةٌ لإشعال الكثير من الحروب في الدنيا: «أعتقد أنّ الإيمان بكون جهنّم جزاء للعاصين، هي عقيدة ظالمةٌ، تؤدّي إلى انتشار الظلم في الدنيا، وترفع من منسوب العذابات، وتسهم في انعدام العدالة لكثير من الأعراق والأجيال». (برتراند راسل، چرا مسيحى نيستم، ص33 (النص الإنكليزي: ص13)).

ليس الربط بين الإيمان بجهنّم والعقاب الأخروي، وبين انتشار الظلم في الدنيا =

4- ثبات الأخلاق الدينيّة وتغيّر العالم

تفتح الأخلاق العلمانيّة الباب واسعًا في وجه نسبيّة الأخلاق، وتفسح المجال في ضوء هذه النسبيّة لإدخال كثيرٍ من التعديلات بهدف التوفيق بين القوانين الأخلاقيّة ومستجدّات الحياة. وفي المقابل لا يتحمّل الدين مثل هذا التغيير، ويصرّ الفكر الدينيّ على ثبات الأحكام الأخلاقيّة وعدم تبدّلها بتبدّل الزمان والمكان. وهذا الثبات هو نقطة ضعفٍ في بنية الأخلاق الدينيّة[1].

لقد قيل الكثير في نقد نسبيّة الأخلاق[2]. ما يغنينا عن التعرّض لتفاصيل هذه الانتقادات وتركها للدراسات المتخصّصة؛ ولكنّنا مضطّرون إلى الإشارة إلى أنّ مبادئ الأنظمة الأخلاقيّة وأصولها الكبرى لا تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان. فالفكر الأخلاقيّ الدينيّ يصرّ على الدعوة إلى العدالة

= وازدهارها والعقيدة الدينيّة، ليس فقط لا تسهم في ارتفاع منسوب الظلم وانخفاض منسوب العدالة؛ بل إنّ الدين بهذه التعاليم الاعتقاديّة يؤكّد الدعوة إلى الالتزام بالعدل وتجنّب الظلم ويعلن أنّه لن يبقى ظلم بلا عقاب، إن لم يكن عاجلًا وفي هذه الدنيا، ففي عالم آخر. ومن هنا، يعدّ الإيمان بالمعاد وتفاصيله ضمانًا من الضمانات الإجرائيّة للأحكام الأخلاقيّة.

ولعلّ مراد راسل هو أنّ العقاب الأخرويّ لا يتناسب مع الجرم المرتكب في الدنيا، ومن هنا لا يتّصف بالعدالة. (للاطلاع على ردّ هذه الشبهة، انظر: مرتضى مطهري، عدل الهى، ص225-255)، والاعتقاد بصحّة هذا التفاوت بين الجريمة والعقاب، يشجّع الناس على ممارسة مثل هذا الأسلوب في الدنيا. ناقش هذا الاحتمال مع زملائك وتحاور معهم فيه.

(1) مصطفى ملكيان، تقابل اخلاق دينى واخلاق سكولار ص19-20.

(2) للمزيد، انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، دروس فلسفه اخلاق، ص184-194؛ لوئيس پويمن، «نقدى بر نسبيت اخلاقى»، ص324-343؛ أحمد حسين شريفي، «نسبيت واطلاق در اخلاق»، ص87-104.

كمبدإ رغم أنّ مصداق العدل قد يتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، ولكن لا شيء يغيّر أصل الحكم بحسن العدالة، لا ظاهرةٌ طبيعيّة ولا اكتشاف علميٌّ(*).

5- قلّة اهتمام الأخلاق الدينيّة بكرامة الإنسان

يتّهم عددٌ من معادي الدين، الأخلاق الدينيّة بأنّها لا تمنح الإنسان المقام الذي يستحقّ؛ إذ إنّها استبدلت الاهتمام بالإنسان، من حيث هو إنسان، بالاهتمام بأمورٍ أخرى جعلتها معايير للحكم بالحسن أو القبح، ومن ذلك أنّها تميّز بين البشر على أساس الانتماء الدينيّ، فترسم خطًا فاصلًا بين المتديّنين وغير المتديّنين، وتصبّ جام غضبها ليس فقط على الذين لا يؤمنون بالدين، بل حتّى على الذين يعتنقون دينًا آخر[2]. وفي هذا السياق يقارن برتراند راسل (1872-1970م) بين سقراط والمسيح، فيقول:

لاحظوا كيف أنّ سقراط رجلٌ مؤدّب؛ لأنّه لا يعد مخالفيه بالجحيم،

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

نقد النسبية الأخلاقيّة

يقول بعض العلماء في نقد النسبية في الأخلاقيّة:

«يبرّر دعاة نسبيّة الأخلاق موقفهم بأنّ الإيمان بالنسبيّة يسهم في نشر ثقافة التسامح، وهذا فيه خير المجتمعات، ويؤدّي إلى حفظ البشريّة وبقاء الأجيال.
ولكنّ هذه النسبية لا تعدو كونها استبدالًا للقيم الأخلاقيّة بأخرى غيرها؛ وذلك لأنّ مؤدّى هذه الدعوى هو أنّ بعض القيم الأخلاقيّة أهمّ من بعضها الآخر، فالتسامح أفضل من التشدّد، وبقاء الأجيال أهمّ من فنائها». (مايكل پترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني، ص163-164).

ناقش هذا النقد الموجّه إلى النسبيّة مع زملائك. وهل ترى إمكان الدفاع عن النسبيّة دون افتراض إعلاء بعض القيم الأخلاقيّة إلى مرتبة الإطلاق؟

(2) See: Robert A Bowie, **Ethical Studies**, p. 125-126.

بل كان متحضّرًا وإنسانيًّا مع الأشخاص الذين لا يوافقونه الرأي، وكان أبعد من أن يكون شخصًا يستاء من مخالفة الآخرين له... بينما تلاحظون أنّ المسيح يقول في الإنجيل: «أيّها الحيّات أولاد الأفاعي! كيف تهربون من دينونة الجحيم»[1]!

أضف إلى هذا، أنّ الأديان الإلهيّة تعلن أنّ الإنسان مملوكٌ لله، وله سبحانه على أساس هذه الملكيّة حقّ التصرّف في الإنسان كيف يشاء؛ ولا تحدّ أيّ قوانين أخلاقيّة أو تشريعيّة من سلطته على ما ومن يملك، حتى لو كان هذا التصرّف بمستوى إراقة دمٍ وإزهاقِ نفس محترمةٍ[2].

أحرق بيتك، وكل ما يحوز من ذا الذي يقول لا يجوز[3] وهذا التفسير للفكر الدينيّ ربّما يصدق في حقّ بعض الأديان ونظمها الأخلاقيّة؛ ولكنّه لا ينطبق بأيّ شكلٍ من الأشكال على الدين الإسلاميّ ولا يمكن العثور على تبرير له، في النصوص الدينيّة الأصيلة المنقولة عن المعصومين؛ وذلك لما يأتي:

أ- إنّ أنبياء الله والأئمة المعصومين كانوا أسوة وروّادًا لمحاسن الأخلاق، وتشهد بهذا الأمر كلّ الوثائق والمستندات التاريخيّة المتوفّرة. ولم يتخلّوا عن أخلاقهم الإنسانيّة واحترامهم لمكانة الإنسان حتّى في حالات الحرب والصراع[4] وكانوا يوصون أتباعهم بالتزام هذه السيرة وعدم استبدالها بغيرها. مع الإشارة إلى أنّ سلوك بعض المتديّنين لا يعكس بالضرورة موقف الدين وتأييد القادة الدينيّين المعصومين.

ب- على الرغم من مالكيّة الله العالمَ بما فيه، فإنّه وتبعًا لحكمته

---

(1) برتراند راسل، چرا مسيحى نيستم، ص32.

(2) Avi Sagi & Daniel Statman, **Religion and Morality**, p. 132-133.

(3) جلال الدين مولوي، مثنوى معنوى، الكتاب السادس، البيت 618.

(4) انظر: احمد حسين شريفي وحسن يوسفيان، «امام على (ع) ومخالفان»، في: دانشنامه امام علي، ج6، ص243-246.

ونزاهته عن العبث واللغو، لا يصدر منه تعالى إلا الحسن ولا يأمر إلا به. وبناءً على هذا التوضيح، لا بد لنا من التوصية بأن لا يتجاهل امرؤ حدود قدرات العقل، ثمّ يحكم على الأمور التي لا تنالها يد العقل بأنّها ضدّ العقل.

6- الدين وترويج أخلاق العبوديّة

يتحدّث فردريك نيتشه (1844-1900م) الفيلسوف الألماني، في كثير من كتاباته عن نوعين من الأخلاق، هما: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد[1]. وهو يعتقد:

أ- أنّ بعض الأديـان كالمسيحيّة تدمّر شخصيّة الإنسان الحقيقيّة بدعوتها إلى قيم أخلاقيّة مثل: محبّة النوع الإنسانيّ، والرحمة والشفقة، والاستسلام والرضا بالقضاء والقدر، وتحول بالتربية على هذه القيم بين الإنسان وبين تفتّح شخصيّته وتطوّرها[2]: «أصـل كلّ المساوئ يكمن في انتصار أخلاق العبيد الهابطة، مثل العفاف، وانتهاك الذات، والطاعة المطلقة»[3].

ب- محبّة الآخر تـودي بتقديس الـذات، و«بـزوال تقديس الذات وعبادتها، يفنى الإنسان المميّز أو الأفراد المميّزون»[4].

ج- وقد اخترع رعاع المجتمعات أنظمة أخلاقيّة استطاعوا ترويجها وتعميمها بالنظر إلى كثرتهم، ولم يحملوا عليها أمثالهم فحسب بل حملوا عليها سادتهم وكبراءهم أيضًا[5].

---

(1) انظر: فريدريك نيتشه، چنين گفت زرتشت، ص137؛ فريدريك نيتشه، فراسوى نيک وبد، ص256 (قطعه 260)؛ فريدريك نيتشه، اراده قدرت، قطعه 268.

(2) فريدريك نيتشه، اراده قدرت، قطعه 205، 247، 312، 364 و368؛ فريدريك نيتشه، اينک آن انسان، ص181، 182 و187-190.

(3) فريدريك نيتشه، اراده قدرت، قطعه 870.

(4) فريدريك نيتشه، شامگاه بتها، ص152-153.

(5) المصدر نفسه، ص100؛ فريدريك نيتشه، اراده قدرت، قطعه 345، 400 و864.

د- وبدل الحديث عن المساواة بين الناس ورفع هذا الشعار، «وهو شعار ليس على وجه الأرض أكثر منه خلوًّا من المعنى»[1]؛ بدل رفع شعار المساواة يجب أن نفكّر في «الإنسان الأسمى (السوبر مان)»[2]. ويجب أن نجعل من نيل «السلطة» رأس الأولويّات الإنسانيّة[3].

هـ- وفي هذا المجال نحن بحاجة إلى فلسفة «تزيد من قوّة القويّ، وتكون وسيلة للقضاء على المتعبين من الدنيا»[4]؛ وهذا هو ما لا تفعله الأديان بل تفعل عكسه:

إنّ الأديان التي سادت حتّى الآن تدخل في باب الأسباب الرئيسية التي كبّلت طراز الإنسان وأبقته في درجة متدنّية. إنّها أفرطت في الحفاظ على الكثير ممّا كان يجب أن يهلك. على المرء أن يكنّ لها الامتنان لإنجازها أمورًا لا تُقدّر بثمن؛ ومن يا تُرى، يملك من غنى الامتنان ما يقيه الافتقار في حضرة كلّ ما قام به، على سبيل المثال، أنصار المسيحيّة الروحانيون من أجل أوروبا حتّى الآن. لقد أمّنوا للمتألّمين تعزية، والمقموعين واليائسين طمأنينة وللّامستقلّين عمادًا وسندًا، وأبعدوا عن المجتمع المحطّمين والمتبربرين جوّانيًّا واستدرجوهم إلى الأديرة والسجون النفسيّة. فماذا كان عليهم بعد أن يفعلوا إضافةً إلى ذلك كلّه، من أجل العمل مبدئيًّا على حفظ كلّ مريض ومتألّم، من أجل العمل إذًا، فعلًا وحقيقة، بكل راحة ضمير، على إفساد العرق الأوروبيّ؟! كان عليهم أن يقلبوا كلّ التقييمات رأسًا على عقب، نعم؛ هذا ما كان عليهم، وأن يحطّموا الأقوياء، ويُسقموا الآمال الكبيرة، ويرموا الشبهة على السعادة

(1) فريدريك نيتشه، اراده قدرت، قطعه 874.

(2) فريدريك نيتشه، چنين گفت زرتشت، ص135 و336؛ فريدريك نيتشه، اراده قدرت، قطعه 765، 871، 957 و1001.

(3) فريدريك نيتشه، چنين گفت زرتشت، ص151؛ فريدريك نيتشه، اراده قدرت، قطعه 721 و855.

(4) فريدريك نيتشه، اراده قدرت، قطعه 862.

الكامنة في الجمال[(*)(2)].

(*) **مساحة للتفكير والتأمّل**

نيتشه وموت الإله!

يكتب نيتشه بطريقةٍ تحتمل أكثر من تفسير (وقد كان يعي نيتشه هذه السمة في كتاباته لذلك يقول في الثناء على نفسه: «أنا شيء وكتاباتي شيء آخر. قبل الحديث عن كتبي من المناسب أن أسأل من يحدّثني هل فهمها أم لم يفهمها؟... وإنّ وقت مثل هذا السؤال لم يحن بعد. بل إنّ زماني أنا نفسي لم يأتِ بعد: كثيرون هم الذين يولدون بعد وفاتهم... سوف يأتي الزمن الذي تُخصّص فيه كراسيُّ تعليميّة في الجامعات لشرح كتاب «هكذا تكلّم زرادشت»؛ وكنت تعمّدت التناقض لو توقّعت العثور على آذانٍ تعي حقائقي وتفهمها». (فريدريك نيتشه، **اينک آن انسان**، ص81)). ويظهر في كتاباته بعض التعارض بين محلٍّ وآخر. ومن ذلك مفهوم «موت الإله» الذي يستخدمه نيتشه في موارد عدّة. فقد عُدّ هذا التعبير أحد المؤشّرات الدالّة على إلحاده، ويمكن العثور في كتاباته على عبارات أكثر صراحة في الدلالة على إنكار وجود الله:

«لقد كانت فكرة الإله حتّى الآن الاعتراض الرئيسيّ ضدّ الوجود.. إنّنا نجحد الإله، ننفي المسؤوليّة عن الإله: بهذا فقط ننقذ العالم». (فريدريك نيتشه، **أفول الأصنام**، ص56).

«الله، خلود الروح، الخلاص، الماوراء، كلّ هذه المفاهيم لم أعطها شيئًا من وقتي، ولم أصرف عليها قيراطًا من دقّتي؛ حتّى في عهد طفولتي، وربّما لأجل هذا لم أكن طفلًا بالمعنى الكامل للكلمة!» (فريدريك نيتشه، **اينک آن انسان**، ص52؛ انظر أيضًا: ص77 و188).

وعلى الرغم من هذه المواقف، فقد ظهر من يفسّر كلام نيتشه عن «موت الإله» بطريقة مختلفة عن ما يدلّ عليه ظاهرها، وذلك بالاستناد إلى ما يقوله في كتاب آخر له بعنوان: «العلم المرح»

(Friedrich Nietzsche, The Gay Science, p.181–182, (No 125)).

أو«العلم الجذل»: «لقد أطفأ الإنسان شعلة الإيمان في قلبه... وربط أسمى مصدر للطهارة والنور والعدل والحياة بوحول عبادة الذات وتقديسها، وتاه في أشد الظلمات حلكةً». (ج. پ.سترن، **نيچه**، ص13 (مقدّمة المترجم)).

ما رأيك في هذا التفسير لمفهوم «موت الإله» عند نيتشه، وما هو مدى انسجامه مع ما تقدّم من تصريحات؟

(2) فريدريك نيتشه، فراسوي نيک وبد، قطعه 62.

وقد اختلفت المواقف من النظريّة الأخلاقيّة عند نيتشه كما اختُلِف في تفسير مقصوده من مفهوم «موت الإله». يرى بعض شرّاح نيتشه ودارسيه أنّ مراده عندما يتحدّث عن الاهتمام بالذات وإدارة الظهر للنوع الإنسانيّ، أنّ مراده هو شرح الحالة الطبيعيّة ووصف ما هو كائن، ولا يقصد الدعوة إلى مثل هذا الأمر أو التوصية به لأنّه ينبغي أن يكون: «لا يريد نيتشه أن يسمع الدعوات إلى الرحمة والإشفاق على المساكين والضعفاء، فربّما كانت كلّ هذه الدعوات كذبًا ونفاقًا؛ ولا تدلّ مواقفه هذه على أنّه لم يكن رحيمًا أو عطوفًا. وذلك لأنّ نيتشه كما عُهد عنه إنسان مرهف الإحساس، رقيق القلب إنسانيّ الطبع... وهو يرى أنّ عالم الإنسان هو عالم ما يحصل ويتحقّق ويجري، وما يجري ويتحقّق هو الجبر وتقديس الذات»[1].

وهذا التبرير أو التفسير لكلام نيتشه إذا انسجم مع بعض كلامه فإنّه لا ينسجم مع بعضه الآخر. فإنّ النظريّة الأخلاقيّة التي تبنّاها نيتشه أسهمت في دعم مواقف عددٍ من جناة التاريخ ومستبدّيه مثل هتلر (1889-1945م)، ويبدو لمن يتأمّل وقائع تاريخ الحرب العالميّة الثانية أنّها ليست ضعيفة الصلة بالنظريّة الأخلاقيّة النيتشويّة[2]. ومهما يكن من أمرٍ، فإنّه يبدو لنا أنّ الالتفات إلى النقاط الآتية يسهم في توضيح أفكار نيتشه ونظريّاته:

1- بعض أفكار نيتشه هي ردّة فعلٍ على النظريّات المسيحيّة المتطرّفة في الجهة المعاكسة، وهي النظريّات التي تدعو إلى الإيمان والخضوع للعواطف بعيدًا عن النظر العقليّ، والتي تدعو إلى الاستسلام للقضاء

---

(1) فريدريك نيتشه، اراده معطوف به قدرت، ص11 (مقدمة المترجم).

(2) انظر: ج. پ.سترن، نيچه، ص123 و128. يكشف هتلر عن تأثّره بآراء كلٍّ من نيتشه وداروين بقوله: «إذا لم نحترم قانون الطبيعة، ولم نحكّم الأقوى بمقتضى قوانينها، فسوف نصل إلى يوم تفترسنا فيه الحيوانات الوحشيّة، وسوف تأكل الحشرات الصغيرة الحيوانات الكبيرة، ولن يبقى على وجه الأرض سوى الجراثيم والميكروبات». (عبد الكريم سروش، دانش وارزش، ص30، نقلًا عن: Hitler's Table Talk).

والقدر الإلهيين مع تفسير هذا الاستسلام بطريقة لا تنتج إلا الخمود والسكون. وهذا أحد الأسباب التي دعت عددًا آخر من المفكّرين إلى معارضة الدين عمومًا كما أشرنا سابقًا في الفصل الثاني.

2- لا تخلو النظريّة الأخلاقيّة النيتشويّة من نقاطٍ تستحقّ التأمّل والدرس النظريّة، على الرغم من عبارات صاحبها الجارحة للقلب والمشاعر أحيانًا، وعلى الرغم ممّا يظهر منه من معارضةٍ للعقل والتفكير العقلانيّ. فمن نقاط القوّة في هذه النظريّة إعلاؤها من قيمة الإنسان وكرامته[1]. وهو الأمر الذي أكّده الإسلام أيّما تأكيد. أضف إلى ذلك أنّ نيتشه يأخذ على الكنيسة دعوتها إلى قمع الغرائز الطبيعيّة واستئصالها، لظنّها أنّ هذا هو الخيار الأصلح للإنسان:

إنّ الكنيسة تحارب النزوة ببترها، بكلّ معاني الكلمة. إنّ ممارستها «معالجتها» هي الـ «إخصائيّة». إنّها لا تسأل أبدًا: كيف يمكن لنا أن نروحن شهوةً مّا، أن نجمّلها، أن نمجّدها؟ لقد أكّدت في تربيتها دائمًا على الاستئصال (استئصال الشبقيّة، الكبرياء، إرادة الامتلاك، الجشع، الرغبة في الانتقام). إنّ مهاجمة النزوة من الجذر تعني مهاجة الحياة من الجذر، إنّ القانون العمليّ للكنيسة معادٍ للحياة[2].

3- يؤكّد بعض الكتّاب تأثّر نيتشه بداروين ونظريّته عن تطوّر الأنواع[3]، ويقول في هذا المجال: «صدّق نيتشه نظريّة داروين في الصراع من أجل البقاء، وبنى عليها رؤيته الأخلاقيّة التي تجيز الصراع بين الناس لتحقيق الغلبة وتقوية الذات»[4]. وعلى الرغم من انتقاد نيتشه لداروين

---

(1) للمقارنة بين الرؤية الإسلامية وبين رؤية نيتشه، انظر: مرتضى مطهري، انسان كامل، ص263-287.

(2) فريدريك نيتشه، أفول الأصنام، ص36.

(3) انظر: ج. پ.سترن، نيچه، ص114 و183.

(4) محمد علي فروغي، سير حكمت در اروپا، ص524.

وتصريحه في بعض الموارد بأنّ الانتقاء الطبيعيّ لا ينتهي بالضرورة لمصلحة الأقوياء، وأنّ ما نشهده في نظريّة داروين هو «حذف النماذج السعيدة»[1]؛ ولكنّه في موارد أخرى يستند إلى التطوّر الطبيعيّ لتبرير هجومه على الضعف والضعفاء، فيبرّر دعوته إلى عدم الاهتمام بهم بأنّ الطبيعة وقوانينها تقضي بالتخلّص من الضعفاء لمصلحة الأقوياء:

لا تعترف الحياة بشيء اسمه «الحقوق المتساوية» بين الأعضاء السليمة والأعضاء المنحطّة: بل تقضي بأنّ الجزء المريض يجب استئصاله، وإلا فإنّ بقاءه سوف يهدد الجسم كلّه. والتضامن مع المنحطّين والضعفاء هو الموقف الأكثر بعدًا عن الأخلاق، وهذا الموقف الأخلاقيّ هو الموقف المضادّ لحركة الطبيعة وقوانينها[2]!

وبصورة عامّة، يواجه كلّ الذين يحاولون الاستفادة من القانون الطبيعيّ (كما تبيّنه نظريّات مثل الداروينية و«الصراع من أجل البقاء»، و«النظريّة النسبية» عند أينشتاين)[3] لبناء نظامٍ أخلاقيٍّ، هو أنّ الطبيعة وهي الموجود غير الواعي وغير العاقل لا يمكن أن تكون نموذجًا صالحًا لتأسيس نظامٍ أخلاقيٍّ، فالنظام الأخلاقيّ تُعَدُّ النية والدافع الواعي أساسَه وركنَه الركينَ، الأمر الذي تفتقر إليه الطبيعة وقوانينها: «فالطبيعة هي

(1) فريدريك نيتشه، اراده قدرت، قطعه 685؛ انظر أيضًا: قطعه 647، 649 و684.

(2) المصدر نفسه، قطعه 734.

(3) يبني بعض الكتّاب نسبيّة الأخلاق على النظرية النسبيّة لأينشتاين، ويقول: «نظرية أينشتاين لا تضادّ بينها وبين علم الاجتماع وعلم النفس الحديث. ولا ينبغي الإصرار العبثي على البحث عن المطلقات الأخلاقيّة عندما تكون الأخلاق والقيم الأخلاقيّة نسبيّة. ومن الممكن أن تسير قافلة الأخلاق كتفًا إلى كتف مع سائر العلوم لنبني المجتمعات المعاصرة على أساس واحد. وهذه الأخلاق، كما أثبت العلم المعاصر، يجب أن تنفصل عن أخلاق العالم القديم. العلم المعاصر لا ينسجم مع الأخلاق المبنيّة على اللاهوت والمعايير الانتزاعيّة؛ وأما الأخلاق المبنيّة على أسس علميّة فليس فقط لا يتنافى معها، بل هو الذي يؤسّس لها ويوجدها». (مصطفى رحيمي، يأس فلسفى، ص27؛ انظر أيضًا: خدا در فلسفه (مجموعه مقالات)، ص183).

ساحة الجبر والظواهر الجبريّة، وأما الأخلاق فهي ساحة الاختيار الحرّ... وبالتالي لا يمكن تبرير القضاء على الضعفاء أخلاقيًّا، بالاستناد إلى أنّ قوانين الطبيعة الصارمة لا تسمح للضعفاء بالبقاء»[1].

خلاصة الفصل

- يختزل بعض المفكّرين كلًّا من الدين والأخلاق ويحكم بالاتّحاد بينهما، ولا يرى هؤلاء في العبادة والعبوديّة لله سوى أنّها خدمة للخلق. بينما يرى آخرون أنّ الأخلاق جزء من الدين، وترى جماعة ثالثة أنّ الأخلاق تستوعب الدين وتشتمل عليه.

- يمكن البحث في حاجة الأخلاق إلى الدين على أربعة محاور، وهذه المحاور تسمح قواعد المنطق بافتراضها، وهي: أ- في تعريف المفاهيم؛ ب- في صدق القضايا؛ ج- في الكشف عن القضايا؛ د- في التحقّق العملي (تأمين الضمانات التطبيقيّة).

- ربط بعض العلماء بين الأخلاق والدين أو فلنقل جعلوا الأخلاق مرهونة بالدين، عندما قال بعضهم لا يمكن تعريف المفاهيم الأخلاقية (مثل الحسن والقبح) إلا بالاستناد إلى التعاليم الدينيّة.

- يرى عددٌ من المؤمنين بالأديان أنّ حسن الأفعال الإراديّة وقبحها لا يستند إلى خصوصيّات ذاتيّة في الأفعال، بل يستند إلى الأمر الإلهيّ بها أو النهي الإلهيّ عنها.

- نحن نؤمن بأنّ حسن الأفعال وكذلك قبحها يستند إلى خصوصيّات ذاتيّة فيها؛ ولكنّ هذا لا يعني استغناءنا عن الدين في مقام اكتشاف حسن بعض الأفعال أو قبح بعضها الآخر.

---

(1) محمد تقي مصباح اليزدي، دروس فلسفه اخلاق، ص77.

- أضف إلى ما تقدّم، أنّ الدين يعدّ أحد الضمانات التطبيقيّة لقواعد الأخلاق، وما يُساعد على الالتزام بقواعد الأخلاق هو الإيمان بوجود الله المطّلع على الخفايا، والذي سوف يحاسب الناس على ما اجترحوا من أعمال، إن خيرًا فخير وإن شرًّا فشرّ.

- والأخلاق بدورها تمدّ يد العون والمساعدة إلى الدين. ومن ذلك أنّ حسن خلق الأنبياء يؤدّي الدور الأساس في ترويج الدين وجذب الناس إليهم.

- حاول عددٌ من علماء الغرب إثبات وجود الله بالاستناد إلى ما أسموه البرهان الأخلاقيّ، وقد عُرض هذا البرهان بصياغات عدّة في الفلسفة والفكر الغربيّين.

- ينقسم الذين يرون الانفصال بين الدين والأخلاق إلى فريقين، هما: الملحدون الذين يوجّهون نقدهم إلى الأخلاق الدينيّة، ويعلون من شأن ما يسمّونه الأخلاق العلمانيّة؛ والفريق الثاني يشكّله المؤمنون الذين يرون أنّ الدين أرقى وأعلى من الأخلاق شأنًا ومقامًا.

- يأخذ عددٌ من دعاة علمنة الأخلاق، على الدين: أ- أنّ القضايا والتعاليم الدينيّة إمّا معارضةٌ للعقل، أو لا يمكن الحكم عليها بمقاييسه؛ ومن هنا، لا ينبغي بناء الأخلاق على هذه التعاليم. ب- أنّ الاعتقاد بالعلم الإلهيّ المسبق يتنافى مع الاختيار الإنسانيّ، وبالتالي لا يبقى محلٌّ للبحث الأخلاقيّ. ج- تروّج الأديان لأخلاق المصلحة والربح، وذلك بوعدها بالجنّة والثواب على الأعمال الحسنة. د- لا تقبل الأديان فكرة التغيّر وتطوّر القواعد الأخلاقيّة، ومثل هذا الموقف يتنافى مع الواقع المتطوّر بشكلٍ دائم. هـ- لا تهتمّ الأديان الإلهيّة بكرامة الإنسان بما هو إنسان؛ ولذلك نجدها تميّز في تقويمها للإنسان بين المؤمن وغير المؤمن، وتسمح لله باتّخاذ أيّ قرارٍ بشأن الإنسان دون أن يحقّ لأحدٍ مساءلته.

و- تروّج الأديان لأخلاق العبيد؛ لأنّها تدعو إلى الرحمة بالضعفاء والإشفاق عليهم، وتدعو إلى التسليم والرضا بالقضاء والقدر.

أسئلة أجاب عنها الفصل

1- استفاد بعض المفكّرين من معياري «قابليّة الاشتقاق» و«الانسجام» لطرح ستة احتمالات للعلاقة بين الدين والأخلاق. اشرح هذه الاحتمالات وبيّنها.

2- برّر منطقيًّا انحصار البحث في حاجة الأخلاق إلى الدين في المحاور الأربعة التي ذكرت في هذا الفصل.

3- جملة «الفعل الحسن هو الفعل الذي يريده الله» يمكن تفسيرها بطريقتين على أساس حملها على مقام التصوّر (تعريف الحُسْن)، أو على أساس مقام التصديق (كيفيّة ثبوت وصف الحُسْن للفعل). اشرح هذين المعنيين.

4- ما هو المقصود من نظريّة الأمر الإلهيّ، وما علاقة هذه النظريّة بنظريّة الحسن والقبح الشرعيّين؟

5- اشرح مراد الذين يرون أنّ نظريّة الأمر الإلهيّ مبتلاة بـ«مغالطة استنتاج ما يجب أن يكون ممّا هو كائن»، من خلال توضيح المغالطة نفسها.

6- ما المراد من هذا الكلام: «تكشف الواجبات الأخلاقيّة عن علاقة الضرورة بالقياس بين الفعل وغايته»؟

7- هل يعني قبول فكرة الحسن والقبح الذاتي للأفعال، قدرة العقل على إدراك أحكام الأفعال كلّها؟ ولماذا؟

8- ماذا يقصد الذين يقولون: «الدين ضمانة تطبيقيّة للأخلاق»؟ وهل يصحّ القول إنّه لو لم يكن الله موجودًا لكان كلّ شيء جائزًا؟

9- بيّن البرهان الأخلاقي لإثبات وجود الله، وأبدِ رأيك فيه.

10- هل كلّ الذين يرون عدم الانسجام بين الدين والأخلاق ملحدون؟ اشرح.

11- بيّن وجهة نظر الذين يرون أنّ الإيمان بالعلم الإلهيّ يدمّر الأخلاق.

12- اشرح وجهة نظر كانط في ما يسمّيه بأخلاق الواجب، وبيّن علاقة هذه النظريّة بالأخلاق الدينيّة.

13- ما هي الانتقادات التي يوجّهها النسبيّون إلى الأخلاق الدينيّة؟ اشرح وبين أحد الإشكالات التي تُوجّه إلى النسبيّة.

14- بيّن دعوى أولئك الذين يتّهمون الدين بامتهان كرامة الإنسان. اعرض أدلّتهم وناقشها.

15- ما هي طبيعة الصلة بين نظريّة نيتشه الأخلاقيّة، وبين نظريّة النشوء والارتقاء عند داروين؟

مقترحات بحثيّة

- يتحدّث العلامة الطباطبائي (1281-1360 ش) عن مسالك ثلاثة للتحلّي بالأخلاق الفاضلة ففي بعض الأحيان تذكر الغايات الدنيويّة لتشجيع الإنسان على التخلّق بالأخلاق الحسنة، وفي بعض الحالات تُذكر الغايات الأخرويّة وهذه هي طريقة الأنبياء وقد وردت في القرآن كثيرًا. ولكن ثمّة مسلكًا ثالثًا مخصوصًا بالقرآن لا يوجد في شيء ممّا نُقل إلينا من الكتب السماويّة، وتعاليم الأنبياء الماضين سلام الله عليهم أجمعين)، وهو تربية الإنسان وصفًا وعلمًا باستعمال علوم ومعارف لا يبقى معها موضوع الرذائل، وبعبارة أخرى: إزالة الأوصاف الرذيلة بالرفع لا بالدفع. وذلك كما إنّ كلّ فعلٍ يُراد به غير الله فالغاية المطلوبة منه إمّا عزّة في المطلوب، أو قوّة يُخاف منها؛ لكنّ الله يقول إنّ العزّة لله

جميعًا... والتحقّق بهذا العلم الحقّ لا يبقي موضوعًا لرياء ولا سمعة ولا خوف من غير الله ولا رجاء لغيره ولا ركون إلى غيره. فهاتان القضيّتان إذا صارتا معلومتين للإنسان تغسلان كلّ ذميمة وصفًا أو فعلًا عن الإنسان وتحلّيان نفسه بحلية ما يقابلها من الصفات الكريمة الإلهيّة من التقوّي بالله..»[1]. ناقش دور الدين في التربية على الأخلاق ومدى مساعدة الدين للأخلاق بالاستناد إلى هذا الكلام.

- يتحدّث جورج إدوارد مور (1873–1958م) في كتاب له بعنوان: (Principia Ethica)، في بحثه عن تعريف مفهوم «الحسن»، عن «مغالطة الطبيعانيّة». وهي المغالطة التي أشار إليها عددٌ من علماء الشرق والغرب وسمّوها أحيانًا باسم «مغالطة استنتاج ما يجب ممّا هو كائن». وفي المقابل يصرّ عددٌ من العلماء على التمييز بين هاتين المغالطتين[2]؛ بل ثمّة من يرى أنّ مور يرى صحّة استنتاج الواجب من الواقع ولا يحكم عليه بأنّه مغالطة، أو فقل إنّه يرى أنّ الواجبات هي من جنس الوقائع[3]. عالج هذه المسألة وبيّن صلتها بموضوع البحث في هذا الفصل، أي العلاقة بين الدين والأخلاق.

- تقدّم أنّ «تعريف المفاهيم الأخلاقيّة» و«صدقها» لا يمكن الحكم بتوقّفهما على الدين. بينما يظهر من تحليل بعض العلماء أنّهم يرون غير هذا الرأي، وذلك أنّ أحدهم يقول: «أ- المفاهيم الأخلاقيّة مثل: الحسن والقبح، والواجب والممنوع، ونظائرها، على الرغم من وضوحها الظاهريّ، فإنّها محاطةٌ بهالة من الغموض لا يرفعها إلا الدين. ولا بد من الالتفات إلى أنّنا لا نقصد إثبات عجز العقل والحسّ

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص355–359.

(2) See: Burton F. Porter, Deity and Morality, p. 13-14.

(3) ج. فارنوك، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ص179–195 (تعليقات المترجم).

والوجدان، عن اكتشاف الحسن والقبح والفضيلة والرذيلة، بشكلٍ مستقلّ؛ بل المقصود هو أنّ إدراك هذه المفاهيم وفهمها حقّ الفهم، يتوقّف على الاستناد في بعض الموارد إلى ملجإٍ حكيم قادر، ثابت سرمديّ محايد ورؤوف، ليوضح لنا هذه المفاهيم ويرفع عنها ما يشوبها من غموض... ب- صدق القضايا الأخلاقيّة مثل: «الصدق حسن» أو «يجب أن تكون صادق القول»، «الكذب قبيح» أو «لا ينبغي أن تكذب» يحتاج إلى دليل يدلّ عليه. والدين من هذه الجهة يمدّ يد العون للأخلاق ويساعدها على إثبات صدق هذه القضايا الأخلاقيّة. ولسنا نعيد هنا مقولات الأشاعرة أي لا نقصد «أنّ الصدق حسنٌ» فقط لأنّ الله دعانا إلى صدق القول. بل المراد هو أنّ الدين يضع بين أيدينا معيارًا للحكم على الأفعال من خلال بيانه الكمال الأول والمطلوب بالذات للإنسان. وبيّن لنا أنّ كل ما كان كمالًا سواء كان فعلًا أو صفة، هو مطلوب بالذات وحسن بالذات؛ وكلّ ما يبعد الإنسان عن الكمال هو مبغوض بالذات ويجب تركه»[1]. اكتب مقالة تشرح فيها هذا الكلام وبيّن رأيك في صحّته أو عدم صحّته مستعينًا بما تقدّم خلال الفصل.

- من البراهين التي يستند إليها الفخر الرازي (544-606 ق) لإثبات أنّ «الحسن والقبح يثبتان بالشرع»: «لو كان قبح الكذب لأجل أنّه كذبٌ، لوجب أن يكون كلّ كذبٍ قبيحًا. ولكنّ الكذب لخلاص نبيٍّ من القتل ليس قبيحًا؛ إذًا قبح الكذب ليس بسبب كونه كذبًا»[2]. ادرس هذا الدليل وأمثاله، لتبيّن من خلال هذه البراهين أنّ مراد المتكلّمين عند وصفهم الحسن بـ«الشرعيّ»، أو«العقليّ»، هل هم بصدد الحديث عن «مقام الثبوت» أم «الإثبات»؟

---

(1) محمود فتح علي وآخرون، «نسبت دين واخلاق»، ص9.

(2) الفخر الرازي، براهين در علم كلام، ج1، ص249.

المصادر والمراجع

أ- الكتب والمقالات الفارسية

1 - أبو الفضل ساجدي، «فلسفه دين»، في: قبسات، العددان 39 و40، بهار وتابستان 1385هـ.ش.

2 - أبو القاسم فنائي، **درآمدى بر فلسفه دين وكلام جديد**، قم، انتشارات اشراق، 1375 هـ.ش.

3 - أبو ريحان البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، مصحح عن النسخة القديمة المحفوظة في المكتبة الأهليّة بباريس، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1377 هـ.ق.، 1958م.

4 - ــــــــــ، **تحقيق ما للهند**، ترجمة: منوچهر صدوقي سها، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، 1362 هـ.ش.

5 - اتين ژيلسون، **خدا وفلسفه**، ترجمة: شهرام پازوكي، طهران، انتشارات حقيقت، 1374 هـ.ش.

6 - ــــــــــ، **عقل ووحى در قرون وسطا**، ترجمة: شهرام پازوكي، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، 1371 هـ.ش.

7 - ـــــــــ، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمة: محمد محمد رضايي ومحمود موسوي، قم، دفتر تبليغات اسلامی، 1375 هـ.ش.

8 - ـــــــــ، نقد تفكر فلسفی غرب، ترجمة: أحمد أحمدي، طهران، حكمت، ط5، 1377 هـ.ش.

9 - اچ. جي. هوبلينگ، «مفاهيم ومسائل فلسفه دين»، ترجمة: حميد رضا آيت اللهي، في: قبسات، العدد 2، زمستان 1375 هـ.ش.

10 - أحد فرامرز قراملكی، هندسه معرفتی كلام جديد، طهران، موسسه فرهنگی دانش واندیشه معاصر، 1378 هـ.ش.

11 - أحمد أحمدي، «حقوق بشر وضرورت احترام به مقدسات»، في: فقه وحقوق تطبيقی، طهران، سمت، 1387 هـ.ش.

12 - ـــــــــ، «عقل ورابطه آن با دين وعرفان»، في: علوم سياسی، العدد 10، پاییز 1379 هـ.ش.

13 - ـــــــــ، پادزهر (در دفع انكار نزول وحي)، قم، انتشارات زلال كوثر، 1381 هـ.ش.

14 - ـــــــــ، هست وبايد، طهران، موسسه توسعه دانش وپژوهش ايران، 1380 هـ.ش.

15 - أحمد بهشتي، «حق وتكليف»، في: كتاب نقد، العدد1، طهران، مؤسسه فرهنگی انديشه معاصر، 1375 هـ.ش.

16 - أحمد حسين شريفي وحسن يوسفيان، پژوهشی در عصمت معصومان، قم وطهران، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، 1377 هـ.ش.

17 - ـــــــــ، خردورزی ودین باوری، طهران، موسسه فرهنگی دانش واندیشه معاصر، 1379 هـ.ش.

18 - ـــــــــ، عقل ووحي، طهران، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي، 1382 هـ.ش.

19 - أحمد حسين شريفي، «دين واخلاق»، في: جمعى از نويسندگان، فلسفه اخلاق، قم، دفتر نشر معارف، 1385 هـ.ش.

20 - ـــــــــ، «نسبيت واطلاق در اخلاق»، في: جمعى از نويسندگان، فلسفه اخلاق، قم، دفتر نشر معارف، 1385 هـ.ش.

21 - أرسطو طاليس، طبيعيات (گزيده)، ترجمة: مهدي فرشاد، طهران، انتشارات اميركبير، 1363 هـ.ش.

22 - ـــــــــ، متافيزيك (ما بعد الطبيعة)، ترجمة: شرف الدين خراساني، طهران، انتشارات حكمت، 1377 هـ.ش.

23 - ارنست كاسيرر، فلسفه روشنگرى، ترجمة: يد الله موقن، طهران، انتشارات نيلوفر، 1370 هـ.ش.

24 - إريش [إريك] فروم، انسان براى خويشتن: پژوهشى در روان شناسى اخلاق، ترجمة: أكبر تبريزي، طهران، انتشارات بهجت، 1370 هـ.ش.

25 - ـــــــــ، بحران روانكاوى، ترجمة: اكبر تبريزى، طهران، انتشارات فيروزه، ط6، 1383 هـ.ش.

26 - ـــــــــ، رسالت سيغموند فرويد، ترجمة: فريد جواهر كلام، طهران، شركت سهامى كتابهاى جيبى، ط2، 1354 هـ.ش.

27 - ـــــــــ، روانكاوى ودين، ترجمة: آرسن نظريان، طهران، انتشارات پويش، ط5، 1363 هـ.ش.

28 - استانلي ا. جكي، «علم ودين»، في: دين پژوهى ، ترجمة: بهاء الدين

خرمشاهي، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگی، 1372 هـ.ش.

29 - أفلاطون، **القوانين**، ترجمة: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986 م.

30 - ـــــــــــ، **دوره اثار افلاطون**، ترجمة: محمد حسن لطفي، (ج1: ورضا كاوياني)، طهران، شركت سهامی انتشارات خوارزمی، ط3، 1380 هـ.ش.

31 - ألكسيس كارل، **مجموعه آثار وافكار** (راه ورسم زندگی)، ترجمة: پرويز دبيري، اصفهان: نشر ناهيد، لا تاريخ.

32 - ألوين تافلر، **موج سوم**، ترجمة: شهيندخت خوارزمي، طهران، نشر نو، ط7، 1371 هـ.ش.

33 - أمان الله فصيحي، **كاركردهای دين در جامعه سنتی ومدرن** (پايان نامه كارشناسی ارشد، مركز جهانی علوم اسلامی، 1385 هـ.ش.

34 - أمير عباس علی زمانی، **خدا: زبان ومعنا**، قم، انجمن معارف اسلامی ايران، 1381 هـ.ش.

35 - ـــــــــــ، **زبان دين**، قم، دفتر تبليغات اسلامی، 1375 هـ.ش.

36 - اميل بريهيه، **تاريخ فلسفه**، ترجمة: علي مراد داوودی، طهران، مركز نشر دانشگاهی، 1374 هـ.ش.

37 - إميل دوركيم، **صور بنيانی حيات دينی**، ترجمة: باقر پرهام، طهران، نشر مركز، 1383 هـ.ش.

38 - إيان باربور، **علم ودين**، ترجمة: بهاء الدين خرّمشاهي، طهران، مركز نشر دانشگاهی، 1362 هـ.ش.

39 - إيمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، الترجمة العربية: عبد

الغفار مكاوي، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965م.

40 - ــــــــــ، **درس های فلسفه اخلاق**، ترجمة: منوچهر صانعي درّه بيدي، طهران، انتشارات نقش ونگار، 1378 هـ.ش.

41 - آگوستين، **اعترافات**، ترجمة: سايه ميثمي، طهران، دفتر پژوهش ونشر سهروردي، ط2، 1381 هـ.ش.

42 - آلوين پلانتينگا، «آيا اعتقاد به خدا واقعًا پايه است؟»، في: **كلام فلسفى**، ترجمة: إبراهيم سلطاني وأحمد نراقي، طهران، صراط، 1374 هـ.ش.

43 - ــــــــــ، «خدا، جهان های ممكن ومسئله شر»، في: **كلام فلسفى**، ترجمة: إبراهيم سلطاني وأحمد نراقي،، طهران، صراط، 1374 هـ.ش.

44 - ــــــــــ، «علم مطلق خداوند واختيار انسان سازگارند»، في: **كلام فلسفى**، ترجمة: إبراهيم سلطاني وأحمد نراقي، طهران، صراط، 1374 هـ.ش.

45 - ــــــــــ، **خدا، اختيار وشر**، ترجمة: محمد سعيدي مهر، قم، مؤسسه طه، 1376 هـ.ش.

46 - آن فرمانتل، **عصر اعتقاد**، ترجمة: أحمد كريمي، طهران، امير كبير، 1345 هـ.ش.

47 - آنتوني أستور، **فرويد**، ترجمة: حسن مرندي، طهران، طرح نو، 1375 هـ.ش.

48 - آنتوني آربلاستر، **ظهور وسقوط ليبراليسم غرب**، ترجمة: عباس مخبر، طهران، نشر مركز، 1367 هـ.ش.

49 - آنتوني گيدنز، **جامعه شناسی**، ترجمة: منوچهر صبوري، طهران، نشر نی، 1377 هـ.ش.

50 - آنتونيو مورنو، **يونگ، خدايان وانسان مدرن**، ترجمة: داريوش مهرجويي، طهران، نشر مركز، 1376 هـ.ش.

51 - آندره پی يتر، **ماركس وماركسيسم**، ترجمة: شجاع الدين ضيائيان، طهران، دانشگاه طهران، ط6، 1360 هـ.ش.

52 - باروخ إسپينوزا، **اخلاق**، ترجمة: محسن جهانگيری، طهران، مركز نشر دانشگاهی، 1364 هـ.ش.

53 - براين ديويس، **درآمدی به فلسفه دين**، ترجمة: مليحه صابري، طهران، مركز نشر دانشگاهی، 1378 هـ.ش.

54 - براين ويلسون، «**جدا انگاری دين ودنيا**»، ترجمة: مرتضى أسعدي، في: **فرهنگ ودين**، طهران، طرح نو، 1374 هـ.ش.

55 - برتراند راسل، **تاريخ فلسفه غرب**، ترجمة: نجف دريابندري، طهران، كتاب پرواز، 1373 هـ.ش.

56 - ــــــــ، **چرا مسيحی نيستم**، ترجمة: س. طاهري، طهران، انتشارات دريا، 1349 هـ.ش.

57 - ــــــــ، **عرفان ومنطق**، ترجمة: نجف دريابندري، طهران، شركت سهامی كتابهای جيبی، ط2، 1362 هـ.ش.

58 - بليز پاسكال، **انديشه ها ورسالات**، ترجمة: رضا مشايخي، طهران، انتشارات ابن سينا، 1351 هـ.ش.

59 - بوئتيوس، **تسلای فلسفه**، ترجمة: سايه ميثمي، طهران، نگاه معاصر، 1385 هـ.ش.

60 - بهاء الدين خرمشاهي، «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن كريم: نظريه اى موقّت»، في: بينات، العدد5، بهار 1374.

61 - ـــــــــــ، التحصيل، تصحيح: مرتضى مطهري، طهران، انتشارات دانشگاه طهران، 1349 هـ.ش.

62 - پل إدواردز، «برهانهاى اجماع عام»، في: خدا در فلسفه، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، 1370 هـ.ش.

63 - پل فولكيه، فلسفه عمومى يا ما بعد الطبيعه، ترجمة: يحيي مهدوي، طهران، انتشارات دانشگاه طهران، ط4، 1370 هـ.ش.

64 - پل ليتل، ايمانى منطبق با عقل وبرهان، ترجمة: س. خاچكيان، لا مكان، لا ناشر، لا تاريخ،

65 - پيار لكنت دونوئي، سرنوشت بشر، ترجمة: عبد الله انتظام، طهران، انتشارات صفي عليشاه، ط2، 1346 هـ.ش.

66 - پيتر برگر، «برخلاف جريان: نقد نظريه سكولارشدن»، ترجمة: سيدحسين سراج زاده، في: چالشهاي دين ومدرنيته، طهران، طرح نو، 1383 هـ.ش.

67 - پيتر دنووان، «اهميت ترجمه زبان مجازى در دين»، في: جستارهايى در فلسفه دين، ترجمة: مرتضى فتحي زادة (قم: انتشارات اشراق، 1380 هـ.ش.

68 - پيتر سينگر، هگل، ترجمة: عزت الله فولادوند، طهران، طرح نو، 1379 هـ.ش.

69 - توماس ريچارد مايلز، تجربه دينى، ترجمة: جابر أكبري، طهران، دفتر پژوهش ونشر سهروردى، 1380 هـ.ش.

70 - توني ديويس، **اومانيسم**، ترجمة: عباس مخبر، طهران، نشر مركز، 1378 هـ.ش.

71 - تي. بي باتومور، **جامعه شناسى**، ترجمة: حسن منصور وحسن حسيني كلجاهي، طهران، امير كبير، ط4، 1370 هـ.ش.

72 - ج. پ. استرن، **نيچه**، ترجمة: عزت الله فولادوند، طهران، طرح نو، ط2، 1373 هـ.ش.

73 - ج. وارنـوك، **فلسفه اخلاق در قرن حاضر**، ترجمة وتعليق: صادق لاريجاني، طهران، مركز ترجمة ونشر كتاب، ط2، 1368 هـ.ش.

74 - جان بي. نـاس، **تاريخ جامع اديـان**، ترجمة: علي اصغر حكمت، طهران، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامى، ط5، 1370 هـ.ش.

75 - جان پلامناتس، **ايدئولوژى**، ترجمة: عزّت الله فولادوند، طهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، 1373 هـ.ش.

76 - جان سالوين شاپيرو، **ليبراليسم: معنا وتاريخ آن**، ترجمة: محمد سعيد حنايي كاشاني، طهران، نشر مركز، 1380 هـ.ش.

77 - جان كلوور مونسما (تحرير)، **اثبات وجود خدا** (مجموعه مقالات)، ترجمة: أحمد آرام وآخـرون، طهران، سازمان انتشارات وآموزش انقلاب اسلامى، ط5، 1362 هـ.ش.

78 - جان لاك، **نامه اى در باب تساهل**، ترجمة: شيرزاد گلشاهى كريم، طهران، نشر نى، ط2، 1383 هـ.ش.

79 - جـان مـك كـويـري، **الهيات اگزيستانسياليستى** (مقايسه هيدگر وبولتمان)، ترجمة: مهدي دشت بزرگي، قم، بوستان كتاب، 1382 هـ.ش.

80 - جان مك كويري، **تفكر دينى در قرن بيستم**، ترجمة: عباس شيخ

شجاعي ومحمد محمد رضايي، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1375 هـ.ش.

81 - جان هاسپرز (هاسپرس)، فلسفه دين (نقدى بر براهين وجود خدا به روش تحليل فلسفى)، ترجمة: ناشر، قم، مركز مطالعات وتحقيقات دفتر تبليغات اسلامى، لا تاريخ[1].

82 - ـــــــــ، درآمدى بر تحليل فلسفى، ترجمة: موسى أكرمي، طهران، طرح نو، 1379 هـ.ش.

83 - جان هيك (تحرير)، اثبات وجود خداوند، ترجمة: عبد الرحيم گواهي، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1382 هـ.ش.

84 - ـــــــــ، «برهان وجودى»، في: خدا در فلسفه، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، 1370 ش.

85 - ـــــــــ، فلسفه دين، ترجمة: بهزاد سالكى، طهران، انتشارات بين المللى الهدى، 1376 هـ.ش.

86 - ـــــــــ، مباحث پلوراليسم دينى، ترجمة: عبد الرحيم گواهى، طهران، موسسه فرهنگى انتشاراتى تبيان، 1378 هـ.ش.

87 - جلال الدين مولوي، كليات شمس تبريزي، طهران، امير كبير، 1336 هـ.ش.

88 - ـــــــــ، مثنوي معنوي، تصحيح: نيكلسون، طهران، انتشارات ناهيد، 1375 هـ.ش.

---

(1) وهذا الكتاب هو في الحقيقة الفصل السابع من كتاب لهاسبرس ترجم بالفارسية بعنوان: در آمدى بر تحليل فلسفى.

89 - جمال الدين محمد خوانساري، شرح غرر ودرر، طهران، انتشارات دانشگاه طهران، ط4، 1373 هـ.ش.

90 - جمشيد آزادگان، اديان ابتدايى (تحقيق در توتميسم)، طهران، ميراث ملل، 1372 هـ.ش.

91 - جورج هگل ويلهلم فريدريش، استقرار شريعت در مذهب مسيح ، ترجمة: باقر پرهام، طهران، موسسه انتشارات آگاه، 1369 هـ.ش.

92 - چارلز تاليافرّو، فلسفه دين در قرن بيستم، ترجمة: انشاء الله رحمتى، طهران، دفتر پژوهش ونشر سهروردى، 1382 هـ.ش.

93 - حسن حسيني، پلوراليزم دينى يا پلوراليزم در دين، طهران، سروش، 1382 هـ.ش.

94 - حسن رحيم پور ازغدي، عقلانيت: بحثى در مبانى جامعه شناسى توسعه، طهران، موسسه فرهنگى دانش واندیشه معاصر، 1378 هـ.ش.

95 - حسن زادة آملي، قرآن وعرفان وبرهان از هم جدايى ندارند، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، 1370 هـ.ش.

96 - حسن يوسفيان، نياز به دين از چشم انداز امام علي، طهران، كانون انديشه جوان، ط4،1385 هـ.ش.

97 - حسين توفيقي، آشنايى با اديان بزرگ، طهران وقم، سمت، طه، ومركز جهانى علوم اسلامى، 1379 هـ.ش.

98 - حسين علي نوذري، بازخوانى هابرماس، طهران، نشر چشمه، 1381 هـ.ش.

99 - داريوش آشوري، دانش نامه سياسى، طهران، انتشارات سهروردي ومرواريد، 1366 هـ.ش.

100 - ــــــــــــ، فرهنگ علوم انسانی، طهران، نشر مركز، ط3، 1381 هـ.ش.

101 - دان آر. إستيور، فلسفه زبان دینی، ترجمة: حسين نوروزي، تبريز: موسسه تحقیقاتی علوم انسانی، 1380 هـ.ش.

102 - دانته آليگيري، كمدى الهى، ترجمة: شجاع الدين شفا، طهران، امير كبير، ط8، 1378 هـ.ش.

103 - دانیل بیتس وفرد پلاگ، انسان شناسی فرهنگی، ترجمة: محسن ثلاثي، طهران، انتشارات علمي، ط2، 1382 هـ.ش.

104 - دانیل پالس، هفت نظريه در باب دين، ترجمة ونقد: محمد عزيز بختياري، قم، موسسه آموزشی وپژوهشی امام خميني، 1382 هـ.ش.

105 - ديفيد پيلين، مبانی فلسفه دین، ترجمة: گروهی از مترجمان، ويراسته: محمود موسوي، قم، بوستان كتاب، 1383 هـ.ش.

106 - ديفيد فرگوسن، رودلف بولتمان، ترجمة: انشاءالله رحمتي، طهران، گام نو، 1382 هـ.ش.

107 - ديفيد هيوم، «تحقيق درباره فهم انسانی»، ترجمة: منوچهر بزرگمهر، في: فلسفه نظری، طهران، مرکز انتشارات علمی وفرهنگی، ط3، 1362 هـ.ش.

108 - ــــــــــــ، تاريخ طبيعی دين، ترجمة: حميد عنايت، طهران، انتشارات خوارزمي، ط2، 1356 هـ.ش.

109 - رابرت أگنر، برگزیده افکار راسل، ترجمة: عبد الرحيم گواهي، نقد وبررسی از محمد تقي جعفري، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ط3، 1374ش.

110 - رابرت هيوم، **اديان زنده جهان**، ترجمة: عبد الرحيم گواهي، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1369 هـ.ش.

111 - رجب علي تبريزي، «**اثبات واجب**»، في: جلال الدين آشتياني (تحرير)، **منتخباتی از آثار حكمای الهی ايران**، قم، دفتر تبليغات اسلامی، ط2، 1378 هـ.ش.

112 - رحيم محمدي، **درآمدی بر جامعه شناسی عقلانيت**، طهران، مركز بازشناسی اسلام وايران، 1382 هـ.ش.

113 - رنه دكارت، **تأملات در فلسفه اولی**، ترجمة: أحمد أحمدي، طهران، سمت، ط3، 1381 هـ.ش.

114 - رنه گنون، **سيطره كميت وعلائم آخر الزمان**، ترجمة: علي محمد كاردان، طهران، مركز نشر دانشگاهی، ط2، 1365 هـ.ش.

115 - روح الله الخميني، **آداب الصلاة**، طهران، موسسه تنظيم ونشر آثار امام خميني، 1370 هـ.ش.

116 - ــــــــــــ، **شرح چهل حديث**، طهران، موسسه تنظيم ونشر آثار امام خميني، ط4، 1373 هـ.ش.

117 - ــــــــــــ، **شرح حديث جنود عقل جهل**، طهران، موسسه تنظيم ونشر آثار امام خميني، 1377 هـ.ش.

118 - ــــــــــــ، **صحيفه امام**، طهران، موسسه تنظيم ونشر آثار امام خمينی، 1378 هـ.ش.

119 - رودلف بولتمان، **مسيح وأساطير**، ترجمة: مسعود عليا، طهران، نشر مركز، ط2، 1385 هـ.ش.

120 - روژه دوپاسكيه، **سرگذشت اسلام وسرنوشت انسان**، ترجمة: علي اكبر كسمايی، طهران، انتشارات فرجام، ط2، 1374 هـ.ش.

121 - رونالد هپبُرن، «برهان جهان شناختی»، في: خدا در فلسفه (مجموعه مقالات)، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگی، 1370 هـ.ش.

122 - ــــــــــ، «برهانهای تجربه دینی»، في: خدا در فلسفه (مجموعه مقالات)، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگی، 1370 هـ.ش.

123 - ريچارد پاپكين وآوروم استرول، كليات فلسفه، ترجمة: جلال الدين مجتبوي، طهران، انتشارات دانشگاه طهران، 1356 هـ.ش.

124 - ريچارد سوين برن، آيا خدايى هست، ترجمة: محمد جاودان، قم، دانشگاه مفيد، 1381 هـ.ش.

125 - ريمون آرون، مراحل اساسى انديشه در جامعه شناسى، ترجمة: باقر پرهام، طهران، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامى، ط2، 1370 هـ.ش.

126 - ژان پل ويلم، جامعه شناسى اديان، ترجمة: عبد الرحيم گواهى، همراه با نقد وبررسى از محمد تقي جعفري، طهران، موسسه فرهنگى انتشاراتى تبيان، 1377 هـ.ش.

127 - ژان ژاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسيّة، الترجمة العربية: عادل زعيتر، ط2، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1985.

128 - ــــــــــ، قرارداد اجتماعى، ترجمة: غلام حسين زيرك زادة، طهران، انتشارات اديب، ط7، 1368 هـ.ش.

129 - ژان وال، ما بعد الطبيعه، ترجمة: يحيي مهدوي، طهران، شركت سهامى انتشارات خوارزمى، 1370 هـ.ش.

130 - ژرژ بوردو، **ليبراليسم**، ترجمة: عبد الوهاب أحمدي، طهران، نشر نی، 1378 هـ.ش.

131 - ساموئل كنيك، **جامعه شناسی**، ترجمة: مشفق همداني، طهران، كتابهاي سيمرغ، 1355 هـ.ش.

132 - سرواپلي رادهاكريشنان، **مذهب در شرق وغرب**، ترجمة: فريدون گرگاني، لا مكان، لا ناشر، لا تاريخ،

133 - سعيد حجاريان، **از شاهد قدسی تا شاهد بازاری (عرفی شدن دين در سپهر سياست)**، طهران، طرح نو، 1380 هـ.ش.

134 - سورن كي يركگارد، **ترس ولرز**، ترجمة: عبد الكريم رشيديان، طهران، نشر نی، 1378 هـ.ش.

135 - سيروس شميسا، **بيان**، طهران، انتشارات فردوس، ط4، 1373 هـ.ش.

136 - سيغموند فرويد، **«پيش درآمدی بر خودشيفتگی»**، ترجمة: حسين پاينده، في: ارغنون، العدد21، بهار 1382.

137 - ــــــــــ، **«رئوس نظريه روانكاوی»**، ترجمة: حسين پاينده، في: ارغنون، العدد 22، پاييز 1382.

138 - ــــــــــ، **پنج گفتار از سيغموند فرويد**، ترجمة: هورا رهبري، طهران، گام نو، 1383 هـ.ش.

139 - ــــــــــ، **تجزيه وتحليل رواني جنسی**، ترجمة واقتباس: علي دشتستاني، طهران، كتابخانه مركزی، لا تاريخ.

140 - ــــــــــ، **تمدن وملالتهای آن**، ترجمة: محمد مبشري، طهران، نشر ماهی، 1382 هـ.ش.

141 - ــــــــــ، **توتم وتابو**، ترجمة: ايرج پورباقر، طهران، انتشارات آسيا، 1362 هـ.ش.

142 - ــــــــــ، **روانكاوى**، ترجمة: ناصر الدين صاحب الزماني، طهران، موسسه مطبوعاتى عطايى، ط4، 1344 هـ.ش.

143 - ــــــــــ، **مفهوم ساده روانكاوى**، ترجمة: فريد جواهر كلام، طهران، انتشارات مرواريد، ط5، 1368 هـ.ش.

144 - ــــــــــ، **مهم ترين گزارشهاى آموزشى تاريخ روانكاوى**، گردآوري وترجمة: سعيد شجاع شفتي، طهران، انتشارات ققنوس، 1379 هـ.ش.

145 - سيمور كين واريك شارپ، «دين پژوهى»، في: **دين پژوهى**، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، 1372 هـ.ش.

146 - شبلي نعماني، **تاريخ علم كلام**، ترجمة: محمد تقي فخر داعي گيلاني، طهران، چاپ رنگين، 1328 هـ.ش.

147 - شرف الدين خراساني، **نخستين فيلسوفان يونان**، طهران، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامى، ط2، 1370 هـ.ش.

148 - شمس الله مريجي، **سكولاريسم وعوامل اجتماعى شكل گيرى ان در ايران**، قم، موسسه آموزشى وپژوهشى امام خميني، 1382 هـ.ش.

149 - شهاب الدين سهروردي، **مجموعه مصنفات شيخ اشراق**، ج3، تصحيح: حسين نصر، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، ط2، 1372 هـ.ش.

150 - شهرام پازوكي، «**مقدمه اى در باب الهيات**» في: ارغنون، العددان 5-6، بهار وتابستان 1374 هـ.ش.

151 - شيدان وثيق، **لائيسيته چيست**، طهران، نشر اختران، 1384 هـ.ش.

152 - صادق لاريجاني، «**تأملی در کلام جديد**»، في: انديشه حوزه، العدد 5، تابستان 1375.

153 - صفدر صانعي، **آرامش روانی ومذهب**، قم، انتشارات پيام اسلام، لا تاريخ.

154 - عبد الحسين خسروپناه، **کلام جديد**، قم، مركز مطالعات وپژوهشهاي فرهنگی حوزه علميه، 1379 هـ.ش.

155 - عبد الرحمن بن محمد (ابن خلدون)، **مقدمه ابن خلدون**، ترجمة: محمد پروين گنابادي، طهران، شركت انتشارات علمی وفرهنگی، ط7، 1369 هـ.ش.

156 - عبد الرزاق لاهيجي، **گوهر مراد**، طهران، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی، 1372 هـ.ش.

157 - عبد الرسول عبوديت ومجتبی مصباح، **خداشناسی فلسفی**، قم، موسسه آموزشی وپژوهشی امام خمينی، 1384 هـ.ش.

158 - عبد الرسول عبوديت، **اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی**، قم، موسسه آموزشی وپژوهشی امام خميني، 1382 هـ.ش.

159 - ــــــــــــ، **هستی شناسی**، قم، موسسه آموزشی وپژوهشی امام خميني، ط5، 1379 هـ.ش.

160 - عبد الرفيع حقيقت، **تاريخ عرفان وعارفان ايرانی**، طهران، انتشارات كومش، ط2، 1372 هـ.ش.

161 - عبد الرفيع حقيقت، **خدا در فلسفه (مجموعه مقالات)**، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگی، 1370 هـ.ش.

162 - عبد الكريم سروش وآخرون، سنت وسكولاريسم، طهران، موسسه فرهنگی صراط، 1381 هـ.ش.

163 - ـــــــــ، «ذاتی وعرضی در دین»، في: كيان، العدد 42، خرداد وتير 1377.

164 - ـــــــــ، «معنا ومبنای سكولاريزم»، في: كيان، العدد 26، مرداد وشهريور 1374.

165 - ـــــــــ، بسط تجربه نبوی، طهران، موسسه فرهنگی صراط، ط3، 1379 هـ.ش.

166 - ـــــــــ، دانش وارزش، طهران، انتشارات ياران، ط2، 1358 هـ.ش.

167 - ـــــــــ، درسهايي در فلسفه علم الاجتماع، طهران، نشر نی، ط3، 1379 هـ.ش.

168 - ـــــــــ، صراط های مستقيم، طهران، صراط، ط2، 1377 هـ.ش.

169 - ـــــــــ، قبض وبسط تئوريك شريعت، طهران، صراط، ط3، 1373 هـ.ش.

170 - ـــــــــ، مدارا ومديريت، طهران، صراط، 1376 هـ.ش.

171 - عبد الله جوادي آملي، (ده مقاله پيرامون) مبدأ ومعاد، لا مكان، انتشارات الزهراء، ط3، 1372 هـ.ش.

172 - ـــــــــ، انتظار بشر از دين، تحقيق: محمد رضا مصطفى پور، قم، اسراء، 1380 هـ.ش.

173 - ـــــــــ، آوای توحيد (شرح نامه امام خميني به گورباچف)، طهران، موسسه تنظيم ونشر آثار امام خميني، ط5، 1373 هـ.ش.

174 - ـــــــــ، تبيين براهين اثبات خدا، قم، اسراء، ط2، 1375 هـ.ش.

175 - عبد الله جوادي آملي، تسنيم، قم، اسراء، 1378 هـ.ش.

176 - ــــــــــــ، حق وتكليف در اسلام، قم، اسراء، ط2، 1385 هـ.ش.

177 - ــــــــــــ، دين شناسى، تحقيق: محمد رضا مصطفى پور، قم، اسراء، 1381 هـ.ش.

178 - ــــــــــــ، شريعت در آينه معرفت، قم، مركز نشر فرهنگى رجاء، ط2، 1373 هـ.ش.

179 - ــــــــــــ، فلسفه حقوق بشر، قم، اسراء، 1375 هـ.ش.

180 - ــــــــــــ، نسبت دين ودنيا: بررسى ونقد نظريه سكولاريسم، قم، اسراء، 1381 هـ.ش.

181 - ــــــــــــ، ولايت فقيه: ولايت فقاهت وعدالت، قم، اسراء، 1378 هـ.ش.

182 - عبد الله زنـوزي، لمعات الهيه، تصحيح: جلال الدين آشتياني، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، 1361 هـ.ش.

183 - عبد الله نصري (گردآورنده)، يقين گمشده: ةگفت وگوهايى درباره فلسفه دين، طهران، سروش، 1380 هـ.ش.

184 - ــــــــــــ، انتظار بشر از دين، طهران، موسسه فرهنگى دانش وانديشه معاصر، 1378 هـ.ش.

185 - ــــــــــــ، خدا در انديشه بشر، طهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبايى، 1373 هـ.ش.

186 - ــــــــــــ، راز متن، طهران، آفتاب توسعه، 1381 هـ.ش.

187 - عدنان أصلان، «اديان ومفهوم ذات غايى: مصاحبه اى با جان هيك وسيد حسين نصر»، ترجمة: أحمد رضا جليلي، في: معرفت، العدد 23، زمستان 1376.

188 - عسكري سليماني أميري، **نقد برهان ناپذيری وجود خدا**، قم، بوستان كتاب، 1380 هـ.ش.

189 - علي أصغر خندان، ، **مغالطات**، قم، دفتر تبليغات اسلامی، 1380 هـ.ش.

190 - علي أكبر رشاد، **دموكراسی قدسی**، طهران، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، 1381 هـ.ش.

191 - علي أوجبي (گردآورنده)، **كلام جديد در گذر انديشه ها**، طهران، مؤسسه فرهنگی انديشه معاصر، 1375 هـ.ش.

192 - علي آقا بخشي ومينو أفشاري راد، **فرهنگ علوم سياسی**، طهران، نشر چاپار، 1379 هـ.ش.

193 - علي رباني گلپايگاني، **«تعريف دين از نگاه دين شناسان اسلامی»**، في: كلام اسلامی، العدد 58، تابستان 1385.

194 - ــــــــــ، **تحليل ونقد پلوراليسم دينی**، طهران، موسسه فرهنگی دانش واندیشه معاصر، 1378 هـ.ش.

195 - ــــــــــ، **نقد مبانی سكولاريزم**، قم، مركز مديريت حوزه علميه، 1382 هـ.ش.

196 - علي رضا شجاعي زند، **دين: جامعه وعرفی شدن**، طهران، نشر مركز، 1380 هـ.ش.

197 - ــــــــــ، **عرفی شدن در تجربه مسيحی واسلامی**، طهران، مركز بازشناسی اسلام وايران، 1381 هـ.ش.

198 - علي رضا قائمي نيا، **درآمدی بر منشأ دين**، قم، انتشارات معارف، 1379 هـ.ش.

199 - علي شريعتي، **تاريخ وشناخت اديان**، طهران، شركت سهامى انتشار، ط6، 1376 هـ.ش.

200 - ــــــــــ، **مجموعه آثار**، طهران، انتشارات قلم، ط3، 1375 هـ.ش.

201 - علي شيرواني، «**تجربه دينى**»، في: جستارهايى در كلام جديد، طهران وقم، سمت ودانشگاه قم، 1381 هـ.ش.

202 - ــــــــــ، **سرشت انسان: پژوهشى در خداشناسى فطرى**، قم، معارف، 1376 هـ.ش.

203 - غلام حسين إبراهيمي ديناني، **اسماء وصفات حق**، طهران، انتشارات اهل قلم، 1375 هـ.ش.

204 - غلام حسين مصاحب، **سر تحرير علمى**، دائرة المعارف/ فارسي، طهران، امير كبير، ط2، 1380 هـ.ش.

205 - غوستاف لوبون، **تمدن اسلام وعرب**، ترجمة: هاشم حسيني، طهران، كتابفروشى اسلاميه، لا تاريخ.

206 - ــــــــــ، **حضارة العرب**، الترجمة العربيّة: عادل زعيتر، مطبعة البابي الحلبي، لا ت.

207 - فردريك كاپلستون، **تاريخ فلسفه**، ج1، ترجمة: جلال الدين مجتبوي، طهران، انتشارات سروش وعلمى وفرهنگى، ط2، 1368 هـ.ش.

208 - ــــــــــ، **تاريخ فلسفه**، ج4، ترجمة: غلام رضا أعواني، طهران، انتشارات سروش وعلمى وفرهنگى، 1380 هـ.ش.

209 - ــــــــــ، **تاريخ فلسفه**، ج6، ترجمة: إسماعيل سعادت ومنوچهر

بزرگمهر، طهران، انتشارات سروش وعلمی وفرهنگی، 1373 هـ.ش.

210 - ــــــــــ، تاريخ فلسفه، ج7، ترجمة: داريوش آشوري، طهران، شركت انتشارات علمی وفرهنگی وسروش، 1367 هـ.ش.

211 - فريدريك نيتشه، اراده قدرت، ترجمة: مجيد شريف، طهران، انتشارات جامي، 1377 هـ.ش.

212 - ــــــــــ، اراده معطوف به قدرت، ترجمة: محمدباقر هوشيار، طهران، نشر فروزان، 1376 هـ.ش.

213 - ــــــــــ، أفول الأصنام، الترجمة العربية: حسان بورقية ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1996.

214 - ــــــــــ، اينك آن انسان، ترجمة: بهروز صفدري، طهران، انتشارات فكر روز، طهران،1378 هـ.ش.

215 - ــــــــــ، چنين گفت زرتشت، ترجمة: مسعود انصاري، طهران، انتشارات جامی، 1377 هـ.ش.

216 - ــــــــــ، شامگاه بتها، ترجمة: عبدالعلي دستغيب، طهران، مركز نشر سپهر، 1357 هـ.ش.

217 - ــــــــــ، فراسوي نيك وبد، ترجمة: داريوش آشوري، طهران، انتشارات خوارزمي، ط2، 1373 هـ.ش.

218 - فلوطين، دوره آثار فلوطين، ترجمة: محمد حسن لطفي، طهران، شركت سهامي انتشارات خوارزمي، 1366 هـ.ش.

219 - كارل گوستاو يونگ، روان شناسی ودين، ترجمة: فؤاد روحاني، طهران، شركت سهامی كتابهای جيبی، ط3، 1370 هـ.ش.

220 - كالين براون، **فلسفه وايمان مسيحى**، ترجمة: طاطه ووس ميكائيليان، طهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، 1375 هـ.ش.

221 - كريس موريسن، **راز آفرينش انسان**، ترجمة: محمد سعيدي، طهران، انتشارات الفتح، 1358 هـ.ش.

222 - لاري شاينر، «**مفهوم سكولار شدن در پژوهش هاى تجربى**»، ترجمة: حسين سراج زادة، في: **چالش هاى دين ومدرنيته**، طهران، طرح نو، 1383 هـ.ش.

223 - لوچانو كرشنتزو، **فيلسوفان بزرگ يونان باستان**، ترجمة: عباس باقري، طهران، نشر نى، 1377 هـ.ش.

224 - لودويگ فويرباخ، «**خداوند به مثابه فرافكنى ذهن بشرى**»، في: جان هيك (تحرير)، **اثبات وجود خداوند**، ترجمة: عبد الرحيم گواهى، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1381 هـ.ش.

225 - لودويگ ويتگنشتاين، **پژوهشهاى فلسفي**، ترجمة: فريدون فاطمي، طهران، نشر مركز، 1380 هـ.ش.

226 - لوسيلا برن، **اسطوره هاى يونانى**، ترجمة: عباس مخبر، طهران، نشر مركز، 1375 هـ.ش.

227 - لوئيس پويمن، «**نقدى بر نسبيت اخلاقى**»، ترجمة: محمود فتح علي، في: **نقد ونظر**، العدد13-14، زمستان وبهار 1376-1377.

228 - لئو الدرز، **الهيات فلسفى توماس آكويناس**، ترجمة: شهاب الدين عباسى، طهران، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامى، 1381 هـ.ش.

229 - لئون مينار، **شناسايى وهستى**، ترجمة: علي مراد داوودي، طهران، انتشارات دهخدا، ط3، 1370 هـ.ش.

230 - ماري بريجانيان (جمع)، **فرهنگ اصطلاحات فلسفه وعلوم**

اجتماعی، طهران، پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگی، ط3، 1381 هـ.ش.

231 - ماکس وبر، **دین، قدرت، جامعه**، ترجمة: احمد تدین، طهران، انتشارات هرمس، 1382 هـ.ش.

232 - مایکل پالمر، **فروید: یونگ ودین**، ترجمة: محمد دهگانپور وغلام رضا محمودي، طهران، انتشارات رشد، 1385 هـ.ش.

233 - مایکل پترسون وآخرون، **عقل واعتقاد دینی**، ترجمة: أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، طهران، طرح نو، ط3.

234 - مجدود بن آدم سنايي غزنوي، **حديقة الحقيقة**، تصحيح: مدرس رضوي، طهران، چاپخانه سپهر، لا تاريخ،

235 - مجيد محمدي، **سر بر آستان قدسی دل در گرو عرفي**، طهران، نشر قطره، 1377 هـ.ش.

236 - محسن جـوادي، **مسئله بايد وهست**، قم، دفتر تبليغات اسلامی، 1375 هـ.ش.

237 - محمد البهايي، **كشكول**، ترجمة: محمد باقر ساعدي، طهران، كتابفروشی اسلاميه، 1358 هـ.ش.

238 - ــــــــــــ، **كليات اشعار فارسی وموش وگربه**، طهران، انتشارات كتابفروشی محمودی، 1336 هـ.ش.

239 - محمد بن حمزه فناري، **مصباح الأنس**، ترجمة: محمد خواجوي، طهران، انتشارات مولی، ط2، 1384 هـ.ش.

240 - محمد بن عبد الملك (ابن طفيل)، **زنده بيدار (حي بن يقظان)**، ترجمة: بديع الزمان فروزانفر، طهران، بنگاه ترجمه ونشر كتاب، ط4، 1360 هـ.ش.

241 - محمد بن عمر (الفخر الـرازي)، **البراهين در علم كلام**، طهران، انتشارات دانشگاه طهران، 1341 هـ.ش.

242 - محمد بن محمد (نصير الدين الطوسي)، **فصول**، تحقيق: محمد تقي دانش پژوه، طهران، انتشارات دانشگاه طهران، 1335 هـ.ش.

243 - محمد بن محمود همداني، **عجايب نامه**، تصحيح: جعفر مدرّس صادقي، طهران، نشر مركز، 1375 هـ.ش.

244 - محمد تقي شريعتى، **فايده ولزوم دين**، قم، انتشارات طباطبايي، لا تاريخ.

245 - محمد تقي فعالي، **تجربه دينى ومكاشفه عرفانى**، طهران، موسسه فرهنگى دانش وانديشه معاصر، 1380 هـ.ش.

246 - محمد تقي مدرس رضوي، **احوال وآثار خواجه نصير الدين طوسى**، طهران، انتشارات اساطير، ط2، 1370 هـ.ش.

247 - محمد تقي مصباح اليزدي، «**دين واخلاق**»، في: قبسات، العدد 13، پاييز 1378.

248 - ـــــــــ، **آموزش عقايد**، طهران، سازمان تبليغات اسلامى، 1365 هـ.ش.

249 - ـــــــــ، **آموزش فلسفه**، طهران، سازمان تبليغات اسلامى، ط6، 1373 هـ.ش.

250 - ـــــــــ، **دروس فلسفه اخلاق**، طهران، اطلاعات، ط2، 1370 هـ.ش.

251 - ـــــــــ، **راهنماشناسى**، طهران، امير كبير، 1375 هـ.ش.

252 - ـــــــــ، **معارف قرآن** (خداشناسى، كيهان شناسى، انسان شناسى)، قم، انتشارات در راه حق، لا تاريخ.

253 - محمد حسن قدردان قراملكي، خدا ومسئله شر، قم، دفتر تبليغات اسلامی، 1377 هـ.ش.

254 - ـــــــــ، سكولاريزم در مسيحيت واسلام، قم، دفتر تبليغات اسلامی، 1379 هـ.ش.

255 - محمد حسين الطباطبائي، اصول فلسفه وروش رئاليسم، شرح وپاورقي از: مرتضى مطهري، طهران، صدرا، ط4، 1374 هـ.ش.

256 - ـــــــــ، شيعه در اسلام، قم، بنياد علمى وفكرى علامه طباطبايى، ط8، 1360 هـ.ش.

257 - ـــــــــ، قرآن در اسلام، طهران، دار الكتب الاسلامية، 1373 هـ.ش.

258 - محمد حسين مظفر، علم امام، ترجمة: علي شيرواني، طهران، انتشارات الزهراء، لا تاريخ.

259 - محمد سعيدي مهر، علم پيشين الهى واختيار انسان، طهران، موسسه فرهنگى انديشه، 1375 هـ.ش.

260 - محمد عبد الحليم، «كلام قديم»، في: تاريخ فلسفه اسلامى، ترجمة: محسن جهانگيري تحت نظر حسين نصر واليور ليمن، طهران، انتشارات حكمت، 1383 هـ.ش.

261 - محمد علي أيازي، قرآن وفرهنگ زمانه، رشت، انتشارات كتاب مبين، 1378 هـ.ش.

262 - محمد علي شاه آبادى، رشحات البحار (القرآن والعترة، الإيمان والرجعة، الإنسان والفطرة)، همراه با ترجمه: محمد شاه آبادى، طهران، نهضت زنان مسلمان، 1360 هـ.ش.

263 - محمد علي فروغی، سیر حکمت در اروپا، تصحیح: أمیر جلال الدین أعلم، طهران، نشر البرز، 1375 هـ.ش.

264 - محمد غزالي، کیمیای سعادت، با مقدمه: محمد عباسي، طهران، انتشارات طلوع وزرین، 1361 هـ.ش.

265 - محمد فنائي أشکوري، معرفت شناسی دینی، طهران، انتشارات برگ، 1374 هـ.ش.

266 - محمد قاضي سعید قمي، کلید بهشت، تصحیح: محمد مشکوة، طهران، انتشارات الزهراء، 1362 هـ.ش.

267 - محمد لگنهاوزن، اسلام وکثرت گرایی دینی، ترجمة: نرجس جواندل، قم، موسسه فرهنگی طه، 1379 هـ.ش.

268 - محمد مجتهد شبستري، نقدی بر قرائت رسمی از دین، طهران، طرح نو، 1379 هـ.ش.

269 - ـــــــــ، هرمنوتیك کتاب وسنت، طهران، طرح نو، 1375 هـ.ش.

270 - محمد معین، مجموعه مقالات، طهران، موسسه انتشارات معین، ط2، 1368 هـ.ش.

271 - محمد نقیب العطّاس، اسلام ودنیوی گری، ترجمة: أحمد آرام، طهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه طهران ومؤسسه اندیشه وتمدن اسلامی مالزی، 1374 هـ.ش.

272 - محمود رجبي، انسان شناسی، قم، موسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی، ط3، 1379 هـ.ش.

273 - محمود فتح علي وآخـرون، «نسبت دیـن واخـلاق»، (اقـتـراح:

نظرخواهي از محمود فتحعلي، هادي صادقي وحسن معلمي)، في: قبسات، العدد 13، پاییز 1378.

274 - محمود نبويان، شمول گرايى، قم، هماي غدير، 1382 هـ.ش.

275 - محيي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، شرح: رينولد نيكلسون، ترجمة: گل بابا سعيدي، طهران، انتشارات روزنه، 1377 هـ.ش.

276 - مرتضى مرديها، «یکی بر سر شاخ وبن می برید»، في: کیهان فرهنگی، العدد 71، بهمن 1368.

277 - ـــــــــ، دفاع از عقلانیت، طهران، نقش ونگار، 1380 هـ.ش.

278 - مرتضى مطهري، انسان كامل، طهران وقم: صدرا، ط5، 1370 هـ.ش.

279 - ـــــــــ، بيست گفتار، قم، صدرا، ط5، 1358 هـ.ش.

280 - ـــــــــ، پیرامون جمهوری اسلامی، طهران، صدرا، الثالث عشر، 1379 هـ.ش.

281 - ـــــــــ، ده گفتار، طهران وقم: صدرا، ط11، 1375 هـ.ش.

282 - ـــــــــ، شرح منظومه، طهران، انتشارات حكمت، 1361 هـ.ش.

283 - ـــــــــ، عدل الهی، طهران وقم: صدرا، ط2، 1361 هـ.ش.

284 - ـــــــــ، فطرت، طهران وقم: صدرا، ط2، 1370 هـ.ش.

285 - ـــــــــ، فلسفه اخلاق، طهران وقم: صدرا، ط14، 1374 هـ.ش.

286 - ـــــــــ، مجموعه آثار، ج1 (علل گرایش به مادی گری)، طهران وقم: صدرا، ط10، 1380 هـ.ش.

287 - ـــــــــ، مجموعه آثار، ج11 (درسهای اسفار)، طهران وقم، صدرا، 1384 هـ.ش.

288 - ـــــــــــ، **مجموعه آثار**، ج6 (اصول فلسفه وروش رئاليسم)، طهران وقم: صدرا، ط7، 1380 هـ.ش.

289 - مرضية شنكايى، **بررسى تطبيقى اسماى الهى**، طهران، سروش، 1381 هـ.ش.

290 - مسعود آذربايجاني ومهدي موسوي اصل، **درآمدى بر روان شناسى دين**، طهران وقم، سمت وپژوهشگاه حوزه ودانشگاه، 1385 هـ.ش.

291 - مصطفى رحيمى، **يأس فلسفى**، طهران، انتشارات اميركبير، ط6، 1356 هـ.ش.

292 - مصطفى ملكيان، **زبان دينى 1** (جزوه درسى)، قم، كتابخانه موسسه امام خمينى، كتاب رقم 807.

293 - ـــــــــــ، **شرح وبررسى نظريه قبض وبسط تئوريك شريعت** (جزوه درسى)، قم، كتابخانه موسسه امام خمينى، كتاب رقم 973.

294 - ـــــــــــ، **كلام جديد 2** (جزوه درسى)، قم، كتابخانه موسسه امام خميني، كتاب رقم 799 (1242).

295 - ـــــــــــ، **مسائل جديد كلامي** (جزوه درسى)، قم، كتابخانه موسسه امام خميني، كتاب رقم 1349 (796).

296 - ـــــــــــ، **نقد وبررسى برهان نظم** (جزوه درسى)، قم، كتابخانه موسسه امام خميني، كتاب رقم 862.

297 - ـــــــــــ، **تقابل اخلاق دينى واخلاق سكولار** (جزوه درسى)، قم، كتابخانه موسسه امام خميني، كتاب رقم 1237.

298 - مصلح بن عبد الله سعدي شيرازي، **بوستان**، تصحيح: غلام حسين يوسفي، طهران، انتشارات خوارزمي، ط3، 1368 هـ.ش.

299 - ـــــــــــ شيرازي، كليات سعدى، اهتمام: محمد علي فروغي، طهران، امير كبير، ط8، 1369 هـ.ش.

300 - مقصود فراستخواه، دين وجامعه، طهران، شركت سهامى انتشار، 1377 هـ.ش.

301 - ـــــــــــ، زبان قرآن، طهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، 1376 هـ.ش.

302 - ملكلم هميلتون، جامعه شناسى دين، ترجمة: محسن ثلاثي، طهران، موسسه فرهنگى انتشاراتى تبيان، 1377 هـ.ش.

303 - منوچهر خدايار محبّى، بنياد دين وجامعه شناسى، طهران، كتابفروشى زوّار، 1342 هـ.ش.

304 - موريس باربيه، دين وسياست در انديشه مدرن، ترجمة: امير رضايي، طهران، قصيده سرا، 1384 هـ.ش.

305 - مهدي آشتياني، تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزوارى، طهران، انتشارات دانشگاه ط3، طهران، 1372 هـ.ش.

306 - مهدي بازرگان، آخرت وخدا: هدف بعثت انبيا، طهران، موسسه خدمات فرهنگى رسا، 1377 هـ.ش.

307 - مهدي حائري يزدي، كاوش هاى عقل عملى، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، 1361 هـ.ش.

308 - ـــــــــــ، كاوش هاى عقل نظرى، طهران، انتشارات دانشگاه طهران، 1347 هـ.ش.

309 - مهرزاد بروجردي، «آيا مى توان اسلام را عرفى كرد؟» ترجمة: علي صديق زاده، في: كيان، العدد49، مهر وآذر 1378 هـ.ش.

310 - مهين رضايي، تئوديسه وعدل الهى (مقايسه اى ميان آراء لايب نيتس

واستاد مطهری)، طهران، دفتر پژوهش ونشر سهروردی، 1380 هـ.ش.

311 - میان محمد شریف (تحریر)، **تاریخ فلسفه در اسلام**، ترجمة: گروهي از مترجمان، طهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1370 هـ.ش.

312 - میتالینوس، **«عقل ووحی از دیدگاه مسیحیت ارتدکس: در گفت وگو با پدر میتالینوس»**، في: نقد ونظر، العدد 2، بهار 1374.

313 - میشل مالرب، **انسان وادیان** (نقش دین در زندگی فردی واجتماعی)، ترجمة: مهران توکلي، طهران، نشر نی، 1379 هـ.ش.

314 - میکائیل گاراندو، **لیبرالیسم در تاریخ اندیشه غرب**، ترجمة: عباس باقري، طهران، نشر نی، 1383 هـ.ش.

315 - ناصر مکارم شیرازي، **انگیزه پیدایش مذاهب**، قم، موسسه مطبوعاتی هدف، لا تاریخ.

316 - ناصرخسرو قبادیاني، **جامع الحکمتین**، طهران، کتابخانه طهوري، ط2، 1363 هـ.ش.

317 - نجف دریابندري، **درد بی خویشتنی: بررسي مفهوم الیناسیون در فلسفه غرب**، طهران، نشر پرواز، 1369 هـ.ش.

318 - نصر الله پورجوادي، **«عبد الرزاق شانی وشیخ اشراق»**، في: **مهدوی نامه**، جشن نامه دکتر یحیی مهدوی، طهران، انتشارات هرمس، 1378 هـ.ش.

319 - نلسون پایك، **«علم مطلق خداوند واختیار انسان ناسازگارند»**، في: **کلام فلسفی**، ترجمة: إبراهیم سلطاني وأحمد نراقي، طهران، صراط، 1374 هـ.ش.

320 - نورمن إل. گيسلر، ، **فلسفه دين**، ترجمة: حميد رضا آيت اللهي، طهران، حكمت، 1375 هـ.ش.

321 - **نهج البلاغه**، ترجمة: جعفر شهيدي، طهران، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامى، ط4، 1372 هـ.ش.

322 - نيكلاس آبركرامبي وآخرون، **فرهنگ جامعه شناسى**، ترجمة: حسن پويان، طهران، انتشارات چاپخش، 1367 هـ.ش.

323 - نينيان اسمارت وبريان مگي (حـوار)، «فلسفه ديـن»، في: **كلام فلسفى**، ترجمة: إبراهيم سلطاني واحمد نراقي، طهران، صراط، 1374 هـ.ش.

324 - والتر ترنس إستيس، «در بى معنايى معنا هست»، في: نقد ونظر، العدد 29–30، بهار وتابستان 1382.

325 - ــــــــــ، **دين ونگرش نوين**، ترجمة: احمدرضا جليلي، طهران، حكمت، 1377 هـ.ش.

326 - ــــــــــ، **فلسفه هگل**، ترجمة: حميد عنايت، طهران، شركت سهامى كتابهاى جيبى، ط5، 1357 هـ.ش.

327 - ماكس وبـر وآخـرون، **عقلانيت وآزادى** (مقالاتى از ماكس وبر ودربـاره ماكس وبر)، ترجمة: يد الله موقن وأحمد تدين، طهران، انتشارات هرمس، 1379 هـ.ش.

328 - ويل دورانت وآريل، **درس هاى تاريخ**، ترجمة: أحمد بطحايي، لا مكان، لا ناشر، لا تاريخ[1].

---

(1) وقد طبع هذا الكتاب كاملًا في: **درآمدي بر تاريخ تمدن**، تهران: سازمان انتشارات وآموزش انقلاب اسلامي، ط2، 1368 هـ.ش، ص 159–279.

329 - ــــــــــ، **تاريخ تمدّن**، ج1، ترجمة: أحمد آرام وآخرون، طهران، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامی، ط3، 1370 هـ.ش.

330 - ــــــــــ، **تاريخ تمدّن**، ج4، ترجمة: أبو القاسم طاهري، طهران، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامی، ط3، 1371 هـ.ش.

331 - ــــــــــ، **تاريخ تمدّن**، ج6، ترجمة: فريدون بدره اي وآخرون، طهران، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامی، ط3، 1371 هـ.ش.

332 - ــــــــــ، **لذات فلسفه**، ترجمة: عباس زرياب خويي، طهران، سازمان انتشارات وآموزش انقلاب اسلامی، ط5، 1369 هـ.ش.

333 - ويليام آلستون وآخرون، **دين وچشم اندازهای نو**، ترجمة: غلام حسين توكلی، قم، دفتر تبليغات اسلامی، 1376 هـ.ش.

334 - ــــــــــ، **«برهان هدف شناختی»**، في: **خدا در فلسفه**، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگی، 1370 هـ.ش.

335 - ــــــــــ، **«دين»**، في: **دين وچشم اندازهای نو**، ترجمة: غلام حسين توكلي، قم، دفتر تبليغات اسلامی، 1376 هـ.ش.

336 - ويليام بارتلي، **اخلاق ودين**، ترجمة وتعليق: زهرا خزاعي، پايان نامه كارشناسی ارشد، دانشكده تربيت مدرس دانشگاه قم، 1373 هـ.ش.

337 - ويليام جيمز، **دين وروان**، ترجمة: مهدي قائني، طهران، انتشارات وآموزش انقلاب اسلامی، 1372 هـ.ش.

338 - ويليام كي فرانكنا، **فلسفه اخلاق**، ترجمة: هادي صادقي، قم، طه، 1376 هـ.ش.

339 - ويليام هوردرن، **راهنمای الهيات پروتستان**، ترجمة: طاطه ووس ميكائيليان، طهران، شركت انتشارات علمی وفرهنگی، 1368 هـ.ش.

340 - وين پراودفوت، **تجربه دينى**، ترجمة: عباس يزداني، قم، موسسه طه، 1377 هـ.ش.

341 - وينستون كينگ، «دين»، في: **دين پژوهى**، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، 1372 هـ.ش.

342 - هـ. پ. آون، «تعاريف ومفاهيم خدا»، في: **خدا در فلسفه**، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، طـهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، 1370 هـ.ش.

343 - هـادي السبزواري، **أسـرار الحكم**، مقدمة وحاشية: أبـو الحسن شعراني، طهران، كتابفروشى اسلاميه، 1380 هـ.ق.

344 - ـــــــــ، **ديوان اشعار**، مقدمة: مرتضى مدرّسي چهاردهي، طهران، انتشارات محمودي، لا تاريخ.

345 - هادي صادقي، **پلوراليسم (دين، حقيقت، كثرت)**، قم، معاونت امور اساتيد ودروس معارف اسلامى، 1377 هـ.ش.

346 - هانس جي آيسنك، **افول امپراتورى فرويدى**، ترجمة: يوسف كرمي، طهران، سمت، 1379 هـ.ش.

347 - هدايت جليلى، «وحي در هم زبانى با بشر وهم لسانى با قوم»، في: **كيان**، العدد 23، بهمن واسفند، 1373 هـ.ش.

348 - همايون همتى (تدوين)، **مقدمه اى بر الهيات معاصر (مجموعه مقالات)**، ترجمة: همايون همتي، طهران، انتشارات نقش جهان، 1379 هـ.ش.

349 - ياراحمد رشيدي تبريزي، **رباعيات خيام (طربخانه)**، تصحيح: جلال الدين همايي، طهران، نشر هما، ط2، 1367 هـ.ش.

350 - يان رابرتسون، **درآمدی بر جامعه**، ترجمة: حسين بهروان، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوي، ط2، 1374 هـ.ش.

351 - يوآخيم واخ، **جامعه شناسی دين**، ترجمة: جمشيد آزادگان، طهران، سمت، 1380 هـ.ش.

352 - يوستوس هارتناك، **ويتگنشتاين**، ترجمة: منوچهر بزرگمهر، طهران، خوارزمي، ط2، 1356 هـ.ش.

ب- الكتب والمقالات العربية

1 - ابن ابي الحديد، **شرح نهج البلاغه**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1387 هـ.ق.

2 - ابن قيم الجوزية، **مفتاح دار السّعادة**، القاهرة، دارالحديث، 1414 هـ.ق.

3 - أبو العلاء المعرّي، **لزوم ما لايلزم**، شرح: نديم عدي، دمشق، دار طلاس، ط2، 1988م.

4 - أبو الفضل عياض (القاضي)، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، تحقيق: حسين عبد الحميد نيل، بيروت، شركة دار الأرقم، لا تاريخ.

5 - أبو حاتم الرازي، **أعلام النبوة**، طهران، انجمن فلسفه ايران، 1397 هـ.ق.

6 - أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق: محمد توفيق حسين، طهران، مركز نشر دانشگاهی، ط2، 1366 هـ.ش.

7 - أبو علي مسكويه، **الفوز الأصغر**، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، لا تاريخ.

8 - أحمد بن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: دار الكنوز الأدبية، لا تاريخ.

9 - ـــــــــ، **مجموعة الفتاوى**، تحقيق: عامر الجزار وأنور الباز، الرياض: دارالوفاء، 1418 هـ.ق.

10 - أحمد بن حنبل، **مسند أحمد بن حنبل**، لا مكان، لا ناشر، لا تاريخ.

11 - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط4، 1408 هـ.ق.

12 - أحمد بن محمود الثعلبي، **تفسير الثعلبي**، تحقيق: أبو محمد بن عاشور، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1422 هـ.ق، (نرم افزار رايانه اي اهل بيت).

13 - إسماعيل بن حمّاد الجوهري، **الصحاح**، بيروت، دار العلم للملايين، ط2، 1399 هـ.ق.

14 - إسماعيل بن محمد العَجلوني، **كشف الخفاء ومزيل الالتباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسن الناس**، لا مكان، لا ناشر، لا تاريخ.

15 - أفلوطين، **أثولوجيا**، ترجمة: ابن ناعمة الحمصي، تحقيق: عبد الرحمان البدوي، قم، انتشارات بيدار، 1413 هـ.ق.

16 - أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت وباريس: منشورات عويدات، 1996م.

17 - إنعام أحمد قدوح، **العلمانية في الإسلام**، بيروت، دار السيرة، 1995م.

18 - بطرس بن بولس البستاني، **محيط المحيط**، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1993م.

19 - جعفر السبحاني، **الإلهيات**، بقلم: حسن محمد مكي العاملي، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط3، 1411 هـ.ق.

20 - ـــــــــ، **بحوث في الملل والنحل**، قم، لجنة ادارة الحوزة العلمية، ط2، 1410 هـ.ق.

21 - ـــــــــــ، **رسالة في التحسين والتقبيح العقليين**، قم، مؤسسة الإمام الصادق، 1420 هـ.ق.

22 - ـــــــــــ، **مفاهيم القرآن**، قم، مؤسسة الإمام الصادق، 1412 هـ.ق.

23 - جعفر الهادي، **الله خالق الكون**، تحت إشراف: جعفر السبحاني، قم، منشورات مؤسسة سيد الشهداء العلمية، 1405 هـ.ق.

24 - جعفر بن الحسن (المحقق الحلي)، **المسلك في أصول الدين**، تحقيق: رضا الأستادي، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، 1421 هـ.ق.

25 - جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور في التفسير المأثور**، بيروت، دار الفكر، 1414 هـ.ق.

26 - ـــــــــــ، **صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام**، تعليق: علي سامي النشار، مكة المكرمة، عباس أحمد الباز، لا تاريخ.

27 - حسن اللواساني، **نور الأفهام**، طهران، چاپخانه حيدري، 1373 هـ.ق.

28 - حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، طهران، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامى، 1374 هـ.ش.

29 - الحسن بن عبد الله العسكري، **الفروق اللغوية**، القاهرة، مكتبة القدسي، 1353 هـ.ق.

30 - الحسن بن علي (ابن شعبة الحراني)، **تحف العقول عن آل الرسول**، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط5، 1394 هـ.ق.

31 - الحسن بن يوسف (العلامة الحلّي)، **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**، تحقيق: محمد نجمي الزنجاني، لا مكان، انتشارات الرضي وبيدار، ط2، 1363 هـ.ش.

32 - ـــــــــــ، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، تصحيح: حسن حسن زادة آملي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1413 هـ.ق.

33 - ـــــــــــ، **مناهج اليقين في أصول الدين**، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، لا مكان، المحقق، 1416 هـ.ق.

34 - حسين البروجردي، **البدر الزاهر في صلوة الجمعة والمسافر**، قم، مطبعة الحكمة، لا تاريخ.

35 - الحسين الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، بيروت ودمشق: الدار الشامية ودار القلم، 1416 هـ.ق.

36 - ـــــــــــ، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، بيروت، مؤسسة النعمان، ط2، 1413 هـ.ق.

37 - ـــــــــــ، **التعليقات**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1392 هـ.ق.

38 - ـــــــــــ، **الشفا (الإلهيات)**، تحقيق: إبراهيم مدكور، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1380 هـ.ق.

39 - ـــــــــــ، **المبدأ والمعاد**، طهران، انتشارات دانشگاه طهران، 1363 هـ.ش.

40 - ـــــــــــ، **النجاة**، القاهرة، مطبعة السعادة، ط2، 1357 هـ.ق.

41 - حيدر بن علي الآملي، **المقدمات من كتاب نص النصوص**، تصحيح: هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، طهران، انستيتو ايران وفرانسه، 1352 هـ.ش.

42 - ـــــــــــ، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، تصحيح: هنري كوربان

وعثمان إسماعيل يحيى، طهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى وانجمن ايران شناسى فرانسه، ط2، 1368 هـ.ش.

43 - داود بن محمود القيصري، **شرح فصوص الحكم** (مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم)، قم، منشورات أنوار الهدى، 1416 هـ.ق.

44 - **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، تحقيق: عارف تامر، بيروت وباريس: منشورات عويدات، 1415 هـ.ق.

45 - رضي الدين بن طاووس، **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف**، قم، مطبعة الخيام، 1400 هـ.ق.

46 - زين الدين بن نجيم المصري، **البحر الرائق**، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، 1418 هـ.ق، (نرم افزار رايانه اى اهل بيت).

47 - سعد الدين التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1408 هـ.ق.

48 - سعد الدين التفتازاني، **شرح المقاصد**، تحقيق: عبد الرحمان عميرة، قم، منشورات الشريف الرضي، 1409 هـ.ق.

49 - سعيد بن هبة الله الراوندي، **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة**، تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، قم، مكتبة آية الله المرعشي، 1406 هـ.ق.

50 - سليمان بن أشعث (أبو داود السجستاني)، **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، لا مكان، دار الفكر، لا تاريخ.

51 - شهاب الدين السهروردي، **سه رساله از شيخ اشراق** (الألواح

العمادية، كلمة التصوف، اللمحات)، تصحيح: نجف قلي حبيبي، طهران، انجمن فلسفه ايران، 1397 هـ.ق.

52 - شهاب الدين السهروردي، **مجموعه مصنفات شيخ اشراق**، ج1 و2، تصحيح: هنري كوربان، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، ط2، 1372 هـ.ش.

53 - شهاب الدين محمود الألوسي، **روح المعاني**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط4، 1405 هـ.ق.

54 - شيرويه بن شهردار الديلمي، **فردوس الأخبار**، تحقيق: فواز أحمد الزمرلي ومحمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407 هـ.ق.

55 - صائن الدين علي بن محمد (ابن تركة)، **تمهيد القواعد**، حاشية: محمد رضا قمشه إي ومحمود قمي، مقدمة وتصحيح: جلال الدين آشتياني، طهران، انجمن اسلامى حكمت وفلسفه ايران، 1360 هـ.ش.

56 - صدر الدين محمد الدشتكي الشيرازي، **الحقائق المحمدية: رسالة في إثبات الواجب تعالى**، تصحيح: محسن چورمقي، قم، موسسه آموزشى وپژوهشى امام خميني، 1385 هـ.ش.

57 - عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، بيروت، دار الساقي، 1993م.

58 - عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادي، **المغني فى أبواب التوحيد والعدل**، القاهرة، الدار المصرية ودار الكتب، 1380 هـ.ق.

59 - ـــــــــــ، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، 1408 هـ.ق.

60 - عبد الحسين اللاري، **المعارف السلمانية في كيفية علم الإمام وكميته**، تحقيق: محمد جميل حمّود، بيروت، مركز جواد، 1414 هـ.ق.

61 - عبد الرحمان الإيجي (عضد الدين)، **المواقف في علم الكلام**، بيروت، عالم الكتب، لا تاريخ.

62 - عبد الرحمان بدوي، **الدفاع عن القرآن ضد منتقديه**، لا مكان، مكتبة مدبولي الصغير، لا تاريخ.

63 - عبد الرحمان بن الجوزي، **دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه**، تحقيق: حسن السقاف، الأردن: دار الإمام النووي، ط4، 1421 هـ.ق.

64 - عبد الرحمان بن الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، بيروت، دار ابن حزم، 1423 هـ.ق.

65 - عبد الرحمان بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413 هـ.ق.

66 - عبد الرحمان بن محمد (ابن أبي حاتم)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: أسعد محمد الطيب، بيروت، المكتبة العصرية، ط2، 1419 هـ.ق.

67 - عبد الرحيم بن محمد الخيّاط، **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**، تحقيق: محمد حجازي، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1988م.

68 - عبد الرزاق الكاشاني، **تأويلات القرآن الكريم** (وقد نُسب هذا الكتاب خطأً إلى ابن عربي[1] وطبع بالبيانات الآتية: ابن عربي، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: مصطفى غالب، بيروت، دار الأندلس، لا تاريخ.

69 - عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، طهران، مكتبة الفارابي، 1401 هـ.ق.

---

(1) نصرالله پورجوادي، «عبد الرزاق كاشي وشيخ اشراق» در: مهدوي‌نامه، ص 335-343؛ انظر أيضًا: شيخ آقابزرگ تهراني، الذريعة، ج 3، ص 303.

70 - عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، تصحيح: محمد زهري النجار، بيروت، دار الجيل، 1393 هـ.ق.

71 - عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، **تفسير نورالثقلين**، تصحيح: هاشم الرسولي المحلاتي، قم، المطبعة العلمية، لا تاريخ.

72 - عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992م.

73 - على القاري، **شرح الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة**، استانبول، مطبعة عثمانية، 1304 هـ.ق.

74 - علي بن أبي العز الحنفي، **شرح الطحاوية في العقيدة السلفية**، تحقيق: عبد الرحمان عميرة، الرياض: مكتبة المعارف، ط2، 1407 هـ.ق.

75 - علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد**، بيروت، دار الكتاب العربي، ط2، 1967م.

76 - علي بن إسماعيل الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة، دار الأنصار، 1397 هـ.ق.

77 - ـــــــــ، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، تصحيح: حمودة غرابة، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، لا تاريخ.

78 - ـــــــــ، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، تصحيح: هلموت ريتر، ويسبادن (آلمان)، النشرات الإسلامية، ط3، 1400 هـ.ق.

79 - علي بن الحسن بن عساكر، تبيين **كذب المفتري في ما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، بيروت، دار الجيل، 1416 هـ.ق.

80 - علي بن الحسين (السيد المرتضى)، **تنزيه الأنبياء والأئمة**، تحقيق: فارس حسّون كريم، قم، بوستان كتاب، 1422 هـ.ق.

81 - ـــــــــ، **رسائل الشريف المرتضى**، تحقيق: مهدي الرجائي، قم، دار القرآن الكريم، 1405 هـ.ق.

82 - علي بن حزم الأندلسي، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مصر، المطبعة الأدبية، 1317 هـ.ق.

83 - علي بن حسام الدين، **كنز العمال**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 هـ.ق.

84 - علي بن عيسى الأربلي، **كشف الغمة** (همراه با ترجمة: فارسي)، تبريز: محمد باقر كتابچي، 1381 هـ.ق.

85 - علي بن محمد (السيد الشريف)، **التعريفات**، تحقيق: عبد المنعم الحنفي، القاهرة، دار الرشاد، لا تاريخ.

86 - علي بن محمد الجرجاني، **شرح المواقف**، قم، منشورات الشريف الرضي، 1412 هـ.ق.

87 - علي بن محمد القوشجي، **شرح تجريد العقائد**، قم، منشورات رضى وبيدار، لا تاريخ.

88 - علي خان المدني الشيرازي، **رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، لا تاريخ.

89 - علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة، دار المعارف، التاسعة، 1995م.

90 - الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، طهران، انتشارات ناصرخسرو، ط2، لا تاريخ.

91 - محسن الفيض الكاشاني، **الأصول الأصيلة**، طهران، سازمان چاپ دانشگاه، 1349 هـ.ش.

92 - ـــــــــ، **علم اليقين في أصول الدين**، قم، انتشارات بيدار، 1358 هـ.ش.

93 - محمد أبو زهرة، ابن حنبل: **حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، القاهرة، دارالفكر العربي، لا تاريخ.

94 - محمد أبو نصر الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، تحقيق: ألبير نصري نادر، بيروت، دارالمشرق، ط4، 1985م.

95 - محمد الذهبي (شمس الدين)، **تاريخ الإسلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، 1417 هـ.ق.

96 - محمد الري شهري، **موسوعة العقائد الإسلامية**، قم، دار الحديث، 1425 هـ.ق، (نرم افزار رايانه اى اهل بيت).

97 - محمد الغزالي (أبو حامد)، **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1406 هـ.ق.

98 - ـــــــــ، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق: علي بوملحم، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1421 هـ.ق.

99 - ـــــــــ، **القسطاس المستقيم**، تحقيق: أحمد شوحان، دمشق: مكتبة التراث، 1414 هـ.ق.

100 - ـــــــــ، **تهافت الفلاسفة**، بيروت، دار المشرق، ط4، 1990م.

101 - ـــــــــ، **شرح أسماء الله الحسنى**، بغداد، المكتبة الحديثة، 1990م.

102 - محمد الفارابي (أبو نصر)، **التعليقات**، تحقيق: جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل، 1408 هـ.ق.

103 - ـــــــــــ، **فصوص الحكم**، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، قم، انتشارات بيدار، 1405 هـ.ق[1].

104 - ـــــــــــ، **فصولٌ منتزعة**، تحقيق: فوزي متري نجار، بيروت، دار المشرق، ط2، 1993م.

105 - محمد الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1412 هـ.ق.

106 - محمد الكراجكي (أبو الفتح)، **كنز الفوائد**، بيروت، دار الأضواء، 1405 هـ.ق.

107 - محمد أمين الإسترآبادي، **الفوائد المدنية**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1424 هـ.ق.

108 - محمد باقر الصدر، **الفتاوى الواضحة**، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، 1423 هـ.ق.

109 - محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1403 هـ.ق.

110 - محمد باقر المحمودي، **نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة**، تصحيح: عزيز آل طالب، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، 1418 هـ.ق.

111 - محمد باقر ميرداماد، **القبسات**، طهران، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مك گيل، 1356 هـ.ش.

112 - محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط4، 1410 هـ.ق.

---

(1) في نسبة هذا الكتاب إلى الفارابي شك وتردّد، والأمر عينه يقال عن كتاب التعليقات.

113 - ـــــــــ، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مع تعليقات هادي السبزواري، تصحيح: جلال الدين آشتياني، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، 1346 هـ.ق.

114 - ـــــــــ، **المبدأ والمعاد**، طهران، بنياد حكمت اسلامى صدرا، 1381 هـ.ش.

115 - ـــــــــ، **شرح أصول الكافي**، تصحيح: محمد خواجوي، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، 1370 هـ.ش.

116 - ـــــــــ، **مفاتيح الغيب**، تصحيح: محمد خواجوي، طهران، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، 1363 هـ.ش.

117 - محمد بن أحمد الخفري، **الحاشية الخفرية على الشرح الجديد للتجريد** (تعليقه بر الهيات شرح تجريد ملا علي قوشچي)، تصحيح: فيروزه ساعتچيان، طهران، ميراث مكتوب، 1382 هـ.ش.

118 - محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** (تفسير القرطبي)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1967م.

119 - محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تعليق: البير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ط7، 1995م.

120 - محمد بن إسحاق (ابن النديم)، **الفهرست**، طهران، انتشارات مروى، 1350 هـ.ش.

121 - محمد بن إسماعيل البخاري، **خلق أفعال العباد**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1411 هـ.ق.

122 - ـــــــــ، **صحيح البخاري**، تحقيق: قاسم الشماعي الرفاعي، بيروت، دار القلم، 1407 هـ.ق.

123 - محمد بن الحسن الطوسي، **الاقتصاد**، قم، مطبعة الخيام، 1400 هـ.ق.

124 - ــــــــــ، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، النجف، مطبعة النعمان، 1381 هـ.ق.

125 - محمد بن الحسين (الشيخ البهائي)، **الأربعون حديثًا**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1415 هـ.ق.

126 - ــــــــــ، **العروة الوثقى** (تفسير سورة الحمد)، تصحيح: أكبر إيراني قمي، قم، دار القرآن الكريم، 1412 هـ.ق.

127 - محمد بن الطيب (أبو بكر الباقلاني)، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، 1414 هـ.ق.

128 - محمد بن بهرام السجستاني، **صوان الحكمة**، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، طهران، انتشارات بنياد فرهنگ ايران، 1974م.

129 - محمد بن حبان، ، **صحيح ابن حبّان** (بترتيب ابن بلبان)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1414 هـ.ق.

130 - محمد بن حسين (السيد الرضي)، **المَجازات النبوية**، تحقيق: طه محمد الزيني، القاهرة، مؤسسة الحلبي، لا تاريخ.

131 - ــــــــــ، **تلخيص البيان في مَجازات القرآن**، تحقيق: محمد عبد الغني حسن، بيروت، دار الأضواء، ط2، 1406 هـ.ق.

132 - ــــــــــ، **خصائص الأئمة**، تحقيق: محمد هادي الأميني، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، 1406 هـ.ق.

133 - محمد بن صالح العثيمين، **شرح لمعة الاعتقاد لابن قدامة**، لا مكان، دار ابن خزيمة، 1417 هـ.ق.

134 - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت، دارالمعرفة، ط2، 1395 هـ.ق.

135 - ـــــــــ، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تصحيح: ألفرد جيوم، القاهرة، مكتبة المتنبي، لا تاريخ.

136 - محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، لا تاريخ.

137 - محمد بن علي (ابن أبي جمهور)، **عوالي اللآلي**، تحقيق: مجتبى العراقي، قم، مطبعة سيد الشهداء، 1403 هـ.ق.

138 - محمد بن علي الصدوق، **الأمالي**، قم، مطبعة الحكمة، 1373 هـ.ق.

139 - ـــــــــ، **التوحيد**، تصحيح: هاشم الحسيني الطهراني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط4، 1415 هـ.ق.

140 - ـــــــــ، **عيون أخبار الرضا**، النجف، المطبعة الحيدرية، 1390 هـ.ق.

141 - محمد بن عمر (الفخر الرازي) ونصيرالدين الطوسي، **شرحي الإشارات**، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، 1404 هـ.ق.

142 - ـــــــــ، **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)** ، بيروت، دار الكتب العلمية، 1411 هـ.ق.

143 - ـــــــــ، **المباحث المشرقية**، طهران، مكتبة الأسدي، 1996م.

144 - ـــــــــ، **المحصل (محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين)**، تحقيق: سَميح دغيم، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1992م.

145 - ـــــــــ، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407 هـ.ق.

146 - محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، القاهرة، دار الحديث، لا تاريخ.

147 - محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **مصنفات الشيخ المفيد**، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، 1413 هـ.ق.

148 - محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، لا مكان، دار الفكر، لا تاريخ.

149 - محمد بن يسن بن عبد الله، **الكوكب الأزهر شرح الفقه الأكبر للإمام الشافعي**، بغداد، مكتبة الفكر العربي، 1986م.

150 - محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، طهران، دار الكتب الإسلامية، لا تاريخ.

151 - محمد تقي الآملي، **درر الفوائد** (تعليقة على شرح المنظومة)، طهران، مركز نشر الكتاب، ط2، 1377 هـ.ق.

152 - محمد تقي المصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، قم، مؤسسة في طريق الحق، 1405 هـ.ق.

153 - محمد حسين الأصفهاني الغروي، **تحفة الحكيم**، تحقيق: محمد رضا المظفر، لا مكان، مؤسسة آل البيت، لا تاريخ.

154 - محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، قم، موسسه مطبوعاتى اسماعيليان، ط2،1393 هـ.ق.

155 - ـــــــــ، **بداية الحكمة**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط13، 1416 هـ.ق.

156 - ـــــــــ، **نهاية الحكمة**، تصحيح وتعليق: غلام رضا الفياضي، قم، موسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، 1378 هـ.ش.

157 - محمد رضا المظفر، **المنطق**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ط2، 1405 هـ.ق.

158 - محمد رضا ومحمد وعلي الحكيمي، **الحياة**، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ط5، 1367 هـ.ش.

159 - محمد سعيد القمي (القاضي)، **شرح توحيد الصدوق**، تصحيح: نجف قلي حبيبي، طهران، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی، 1419 هـ.ق.

160 - محمد صالح المازندراني، **شرح أصول الكافي**، تعليق: أبو الحسن الشعراني، تصحيح: علي عاشور، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1421 هـ.ق.

161 - محمد عبد الرحمان مرحبا، **الكندي: فلسفته، منتخبات**، بيروت وباريس، منشورات عويدات، 1985م.

162 - محمد فريد وجدي، **دائرة معارف القرن العشرين**، لا مكان، مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، ط3، 1356 هـ.ق.

163 - محمد كاظم الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**، مع حاشية أبي الحسن المشكيني، طهران، كتابفروشى اسلاميه، لا تاريخ.

164 - محمد محسن بن علي (آقا بزرگ الطهراني)، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، بيروت، دار الأضواء، ط3، 1403 هـ.ق.

165 - محمد مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، لا تاريخ.

166 - محمد مهدي النراقي، **جامع الأفكار وناقد الأنظار**، تصحيح: مجيد هادي زادة، طهران، انتشارات حكمت، 1423 هـ.ق.

167 - ــــــــــــ، **جامع السعادات**، تصحيح: محمد الكلانتري، النجف، مطبعة الزهراء، 1368 هـ.ق.

168 - محمود الزمخشري، **الكشّاف**، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، 1407 هـ.ق.

169 - محمود بن مسعود الشيرازي، **درة التاج**، تصحيح: محمد مشكوة، طهران، حكمت، ط3، 1369 هـ.ش.

170 - ــــــــــــ، **شرح حكمة الإشراق**، قم، انتشارات بيدار، لا تاريخ.

171 - محيي الدين بن العربي، **الفتوحات المكية**، بيروت، دار صادر، لا تاريخ،

172 - ــــــــــــ، **ذخائر الأعلاق** (شرح ترجمان الأشواق)، تحقيق: خليل عمران المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، 1420 هـ.ق.

173 - مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، لا مكان، دار إحياء الكتب العربية، 1374 هـ.ق.

174 - مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بيروت، دار الفكر، 1410 هـ.ق.

175 - معمر بن المثنى (أبو عبيدة)، **مجاز القرآن**، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، القاهرة، مكتبة الخانجي، لا تاريخ.

176 - مقداد بن عبد الله السيوري، **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، تحقيق: مهدي رجايي، قم، مكتبة آية اللّه المرعشي، 1405 هـ.ق.

177 - ــــــــــــ، **اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية**، تعليق: محمد تقي المصباح اليزدي، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1424 هـ.ق.

178 - ــــــــــــ، **النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر**، تحقيق:

مهدي محقق، طهران، دانشگاه طهران ودانشگاه مك گيل، 1365 هـ.ش.

179 - موسى بن ميمون، ، **دلالة الحائرين**، تحقيق: حسين آتاي، آنكارا، مكتبة الثقافة الدينية، لا تاريخ.

180 - الموفق بن أحمد الخوارزمي، **المناقب**، تحقيق: مالك المحمودي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط2، 1411 هـ.ق.

181 - ميثم بن علي (ابن ميثم البحراني)، **شرح نهج البلاغة**، طهران، المطبعة الحيدرية، 1378 هـ.ق.

182 - ــــــــــ، **قواعد المرام في علم الكلام**، قم، مطبعة مهر، 1398 هـ.ق.

183 - نصر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير**، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط3، 1996م.

184 - ــــــــــ، **الخطاب الديني: رؤية نقدية**، بيروت، دار المنتخب العربي، 1412 هـ.ق.

185 - ــــــــــ، **النص، السلطة، الحقيقة**، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1995م.

186 - نصير الدين الطوسي، **تلخيص المحصّل** (نقد المحصّل)، بيروت، دار الأضواء، ط2، 1405 هـ.ق.

187 - ــــــــــ، **قواعد العقائد**، تحقيق: علي الرباني الگلپايگاني، قم، مركز مديريت حوزه علميه، 1416 هـ.ق.

188 - نعمة الله الجزايري، **الأنوار النعمانية**، تبريز: مطبعه شركت چاپ، لا تاريخ.

189 - هادي السبزواري، **«اشتراك وجود وصفات الهيه بين حق وخلق»**،

في: مجموعه رسائل فيلسوف كبير حاج ملّا هادي سبزواري، تصحيح: جلال الدين آشتياني، طهران، انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1360 هـ.ش.

190 - ــــــــــــ، **شرح الأسماء الحسنى**، قم، منشورات مكتبة بصيرتي، لا تاريخ.

191 - ــــــــــــ، **شرح المنظومة**، قم، مكتبة المصطفوي، لا تاريخ.

192 - يحيي بن شرف النووي، **شرح صحيح مسلم**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، لا تاريخ.

193 - يعقوب بن إسحاق الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، تصحيح: محمد أبو ريدة، قاهرة، مطبعة حسان، 1398 هـ.ق.

194 - يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، النجف، دار الكتب الإسلامية، 1378 هـ.ق.

195 - يوسف القرضاوي، **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط4، 1422 هـ.ق.

ج- الكتب والمقالات الإنكليزية

1 - Alfred North Whitehead, **Process and Reality: An Essay in Cosmology**, New York, The Macmillan Company, 1930 (1929).

2 - Alister E. McGrath (ed.), **The Christian Theology Reader**, Oxford & Cambridge, Blackwell, 2000.

3 - Alvin Plantinga, «**God, Arguments for the Existence of**» in: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, V. 4, p. 85-93.

4 - Anselm, **Basic Writings**, trans. by: S. N. Deane, USA, Open Court, 2nd edition, 1962.

5- Anthony Kenny, **The God of Philosophers**, Oxford, Clarendon Press, 1992 (1979).

6- Antony Flew & Alasdair MacIntyre (eds.), **New Essays in Philosophical Theology**, New York, The Macmillan Company, 1955.

7- Antony Flew, «**Divine Omnipotence and Human Freedom**» in: Flew & MacIntyre (eds.), **New Essays in Philosophical Theology** New York, The Macmillan Company, 1955, p. 144-169.

8- Augustine, **On Free Choice of the Will**, trans. by: Thomas Williams, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993.

9- Avi Sagi & Daniel Statman, **Religion and Morality**, trans. From: Batya Stein, **Hebrew**, Amsterdam, Rodopi, 1995.

10- B. A. Gerrish, «**Erasmus, Desiderius**», in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion**, V. 5, p. 135-137.

11- -----------, «**Schleiermacher, Friedrich**» in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion New York**, Macmillan, 1993 V. 13, p. 108-113.

12- B. Mondin, «**Analogy, Theological Use of**», in: **New Catholic Encyclopedia**, V. 1, p. 465-468.

13- Bernard Williams, «**Rationalism**», in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, V. 7, p. 69-75.

14- Bertrand Russell, **Why I am not a Christian?**, London, George Allen & Unwin ltd, 1975.

15- Blaise Pascal, **Pensees**, trans. by: A. J. Krailsheimer, London & New York, Penguin Books, 1966.

16- Brian Leftow, «**God, Concepts of**» in: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, V. 4, p. 93-102.

17- -----------, «**Immutability**» in: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, V. 4, p. 710-714.

18 - Bryan R. Wilson, «**Secularization**», in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion**, V.13, p. 159-165.

19 - Burton F. Porter, **Deity and Morality** (with regard to the Naturalistic Fallacy), London, George Allen and Unwin Ltd., 1968.

20 - C(live) S(taples) Lewis, **Mere Christianity**, London, Fontana Books, 1959 (1952).

21 - C. Robert Mesle, **Process Theology: A Basic Introduction**, USA, Chalice Press, 1993.

22 - C. T. McIntire, «**Christian Views**», in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion**, V. 6, p. 394-399.

23 - Caroline Franks Davis, **The Evidential Force of Religious Experience**, Oxford, Clarendon Press, 1989.

24 - Charles Hartshorne, «**The Mystery of Omnipotence Is Too Deep for Human Reason**» in: Urban & Walton (eds.), **The Power of God: Readings on Omnipotence and Evil New York**, Oxford University Press, 1978, p. 249-251.

25 - -----------, **The Logic of Perfection**, USA, Open Court, 1991 (1962).

26 - Charlton T. Lewis, **A Latin Dictionary**, Oxford, Oxford University Press, 1996.

27 - Cicero, **The Nature of the Gods**, trans. by: Horace C. P. McGregor, England, Penguin Books, 1972.

28 - Clayton Crockett (ed.), **Secular Theology**, London and New York, Routledge, 2001.

29 - D. S. Adam, «**Theology**» in: James Hastings (ed.), **Encyclopedia of Religion and Ethics**, V. 12, p. 293-300

30 - Daniel L. Pals, **Seven Theories of Religion**, New York & Oxford, Oxford Universiy Press, 1996.

31 - David F. Ford (ed.), **The Modern Theologians**, Oxford, Blackwell, 1997[1].

32 - David Hume, **A Treatise of Human Nature**, London, Penguin Books, 1969.

33 - -----------, **Dialogues Concerning Natural Religion**, London & New York, Routledge, 1991.

34 - David Sanford, «**Degrees of Perfection, Argument for the Existence of God**» in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, V. 2, p. 324-326.

35 - David Wulff, **Psychology of Religion**, New York, John Wiley & Sons, 1991.

36 - Donald G. Bloesch, **God the Almighty**, USA, Intervarsity Press, 1995.

37 - E. L., Mascall, «**The Doctrine of Analogy**», in: Abernethy & Langford (eds.), **Philosophy of Religion**, New York, The Macmillan Company, 1962, p. 365-379.

38 - Edgar Sheffield Brightman, **A Philosophy of Religion**, New York, Prentice-Hall, 1940.

39 - Edward R. Wierenga, **The Nature of God**, London, Cornell University Press, 1989.

40 - Emile Durkheim, **The Elementary Forms of Religious Life**, trans. by: Karen E. Fields, New York, The free Press, 1995.

41 - Eric J. Sharpe, «**Comparative Religion**» in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion New York**, Macmillan, 1993, V. 3, p. 578-580.

---

(1) نشرت مقدمة هذا الكتاب مترجمة بالفارسية في: علي اوجبي (گردآورنده)، **كلام جديد در گذر انديشه‌ها**، ص 151-180.

42 - Eric S. Waterhouse, «**Secularism**», in: James Hastings (ed.), **Encyclopedia of Religion and Ethics**, V.11, p. 347-350.

43 - Frederick Copleston, **Aquinas**, USA, Penguin Books, 1959.

44 - Frederick Ferre, «**Analogy in theology**», in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, New York, Macmillan, 1972, V.1, p. 94-97.

45 - Friedrich Nietzsche, **Thd Gay Science**, trans. by: Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1974, p. 181-182 (No 125).

46 - Friedrich Schleiermacher, **On Religion**, trans. by: Richard Crouter, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

47 - G. P. Klubertanz, «**Analogy**», in: New Catholic Encyclopedia, V. 1, p. 461-465.

48 - Gary E. Kessler (ed.), **Philosophy of Religion**, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1999.

49 - Geddes MacGregor, **Dictionary of Religion and Philosophy**, New York, Paragon House, 1989.

50 - George I. Mavrodes, «**Some Puzzles Concerning Omnipotence**» in: Linwood Urban & Douglas N. Walton (eds.), **The Power of God: Readings on Omnipotence and Evil New York**, Oxford University Press, 1978, p. 131-134.

51 - H. M. Gillett, «**Fatima**», in: **New Catholic Encyclopedia**, V. 5, p. 855-856.

52 - H. P. Owen, «**God, Concepts of**», in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, V. 3, p. 344-348.

53 - Hans Kung, **On Being a Christian**, trans. by: Edward Quinn, London, Collins, 1977.

54 - Immanuel Kant, **Critique of Practical Reason**, trans. by: Mary Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

55 - -----------, **Critique of Pure Reason**, trans. by: J. M. D. Meiklejohn, New York, Prometheus Books, 1990.

56 - J. G. Rowe, **«Pius II, Pope»**, in: New Catholic Encyclopedia, V. 11, p. 393-394.

57 - J. Gill, **«Nicholas V, Pope»**, in: New Catholic Encyclopedia, V. 10, p. 443-445.

58 - J. L. Mackie, **«Evil and Omnipotence»** in: Urban & Walton (eds.), **The Power of God: Readings on Omnipotence and Evil New York**, Oxford University Press, 1978, p. 17-31.

59 - -----------, **Ethics: Inventing Right and Wrong**, London, Penguin Books, 1985 (1977).

60 - J. Milton Yinger, **The Scientific Study of Religion**, New York, Macmillan Publishing Co., 1970.

61 - Jacob Needleman, et al. (eds.), **Religion for a New Generation**, New York, Macmillan Publishing Company, 2nd edition, 1977.

62 - James Hitchcock, **What is Secular Humanism?**, Michigan, Servant Books, 1982.

63 - Jean Jacques Rousseau, **The Social Contract**, in: Mortimer J. Adler (ed.), **Great Books**, V. 35, p. 387-439.

64 - Joachim Schulte, **Wittgenstein**, trans. by: William Brenner & John Holley, Albany, State University of New York, 1992.

65 - John E. Smith, **«Philosophy and Religion»**, in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion**, New York, Macmillan, 1993, V. 11, p. 295-305.

66 - John F. Wilson & Thomas P. Slavens, **Research Guide to Religious Studies**, Chicago, American Library Association, 1982.

67 - John H. Hick, **«Can God Create a World in Which All Men Always**

Freely Choose the Good?» in: Urban & Walton (eds.), **The Power of God** New York, Oxford University Press, 1978, p. 217-222.

68 - -----------, **«Jesus and the World Religions»**, in: John Hick (ed.), **The Myth of God Incarnate**, London, SCM Press, 1977, p. 165-185.

69 - -----------, **«Religious Pluralism»**, in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion**, New York, Macmillan, 1993, V. 12, p. 331-333.

70 - -----------, **«Revelation»**, in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, V. 7, pp. 189-191.

71 - -----------, **Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion**, USA, Yale University Press, 1993.

72 - -----------, **God and the Universe of Faiths**, London, Macmillan, 1988.

73 - -----------, **Philosophy of Religion**, New Jersey, Prentice Hall, 4th edition, 1990.

74 - John Hospers, **An Introduction to Philosophical Analysis**, London, Routledge, 4th edition, 1997.

75 - John Locke, **The Works of John Locke**, London, Routledge\Thoemmes Press, 1997.

76 - Jonathan Berg, **«How could ethics depend on Religion»** in: Peter Singer (ed.), A Companion to Ethics, Oxford, Blackwell, 1993, p. 525-533[1].

77 - Jonathan Harrison, **Our Knowledge of Right and Wrong**, London, Routledge, 2002 (1971).

78 - Jonathan Z. Smith (ed.), **The Harper Collins Dictionary of Religion**, New York, Harper SanFrancisco, 1995.

---

(1) نشرت هذه المقالة مترجمة بالفارسية في: نقد ونظر (العددان 13 و14، ص 204- 218).

79 - Jurgen Habermas, **The Theory of Communicative Action**, trans. by: Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984.

80 - Kamal Abu-Deeb, **«Studies in the Majaz and Metaphorical Language of the Quran»**, in: Issa J. Boultata (ed.), **Literary Structures of Religious Meaning in the Quran**, Survey, Curzon, 2000.

81 - Karl Rahner, **«Religious Inclusivism»**, in: Michael Peterson, et al. (eds.), **Philosophy of Religion**, New York & Oxford, Oxford University Press, 1996.

82 - Keith M. Parsons, **God and the Burden of Proof**, New York, Prometheus Books, 1989.

83 - Kelly James Clark, **Return to Reason**, Grand Rapids, Eerdmans, 1990.

84 - Kenneth L. Schmitz, **«Restitution of Meaning in Religious Speech»**, in: Frederick Ferre, et al. (eds.), **The Challenge of Religion**, New York, The Seabury Press, 1982.

85 - L. B. Brown, **The Psychology of Religious Belief**, London, Academic Press, 1987.

86 - Lenzer Gertrud (ed.), **Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings**, New Brunswick & London, Transaction Publishers, 1998.

87 - Ludwing Wittgenstein, **Philosophical Investigation**, trans. by: G. E. M. Anscombe, New York, Macmillan Publishing Company, 1968.

88 - M. R. R. McGuire, **«Higher Criticism»**, in: **New Catholic Encyclopedia**, V. 6, p. 1102-1103.

89 - Mark Corner, **Signs of God: Miracles and their Interpretation**, UK & USA, Ashgate, 2005.

90 - Merriam Webster, **Merriam-Webster's Collegiate Dictionary**, USA, Merriam-Webster, 10th, 1998.

91 - Michael Argyle, **Psychology and Religion**, London & New York, Routledge, 2000.

92 - Michael D. Clifford, «**Psychotherapy & Religion**», in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion**, New York, Macmillan, 1993, V. 12, p. 75-81.

93 - Michael Peterson, et al., **Reason and Religious Belief**, New York, Oxford University Press, 1991.

94 - Michael Scriven, «**The Presumption of Atheism**», in: Louis Pojman (ed.), **Philosophy of Religion**, California, Wadsworth 1987, p. 364-372.

95 - Mortimer J. Adler, **How to Think about God**, New York, Bantam Books, 1988.

96 - Nicholas Rescher, **Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy**, New York, State University of New York Press, 1996.

97 - Nicola Abbagnano, «**Humanism**», trans. By: Nino Langiulli, in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, V. 4, p. 69-72.

98 - Ninian Smart, **The Religious Experience**, New York, Macmillan Publishing Company, 4th edition, 1991.

99 - Paul Tillich, **The Shaking of Foundation**, New York, Charles Scribner's sons, 1948.

100 - Peter C. Hodgson (ed.), **Hegel Lectures on the Philosophy of Religion**, trans. by: R. F. Brown, et al, Berkeley, University of California Press, 1984.

101 - Peter L. Berger (ed.), **The Desecularization of the World**, Washington, Ethics and Public Policy Center, 1999.

102 - R. H. Potvin, «**Secularization**», in: **New Catholic Encyclopedia**, V.13, p. 38-39.

103 - Rene Descartes, **The Philosophical Writings**, trans. by: John Cottingham, et al., Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

104 - Richard H. Popkin, «**Relativism**» in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion**, V. 12, p. 274-275.

105 - Richard Swinburne, **The Existence of God**, Oxford, Clarendon Press, 1991 (1979).

106 - Richard Taylor, «**Delibration and Foreknowledge**» in: Bernard Berofsky (ed.), **Free Will and Determinism New York**, Harper & Row, 1966), p. 277-293.

107 - Robert A. Bowie, **Ethical Studies**, UK, Nelson Thornes, 2001.

108 - Robert J. Fogelin, **Wittgenstein**, London & New York, Routledge, 1987.

109 - Robert L. Calhoun, «**The Place of Language in Religion**», in: Abernethy & Langford (eds.), **Philosophy oF Religion**, New York, The Macmillan Company, 1962, p. 296-306.

110 - Robertson & Donaldson (eds.), **The Ante-Nicene Fathers**, Edinburgh: T&T Clark, 1996.

111 - Roy A. Harrisville, & Walter Sunberg, **The Bible in Modern Culture**, Michigan, Eerdmans Co., 1995.

112 - Rudolf Otto, **The Idea of the Holy**, trans. by: John W. Harvey, London, Oxford University Press, 2nd edition, 1958.

113 - Sigmund Freud, **Totem & Taboo**, trans. by: James Strachey, London, Routledge, 1960.

114 - Stanley L. Jaki, «**Science & Religion**», in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion**, New York, Macmillan, 1993, V. 13, p. 121-133. [1]

115 - Steve Bruce, **Politics & Religion**, Cambridge, Polity Press, 2003.

---

(1) نشرت هذه المقالة مترجمة بالفارسية في: دين‌پژوهي، ترجمه بهاءالدين خرمشاهي، ج 2، ص 427-460.

116- Susan Wolf, «**Life, Meaning of**» in: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, V. 5, pp. 630-633.

117- Sylvester Burnham, «**Higher Criticism, The**», in: **The Encyclopedia Americana** New York, Americana Corporation, 1957, V. 14, p. 183-184.

118- Thomas Aquinas, **Summa Contra Gentiles**, V. 1, trans. by: Anton C. Pegis, London, University of Notre Dame Press, 1975.

119- ----------, **Summa Contra Gentiles**, V. 2, trans. by: James F. Anderson, London, University of Notre Dame Press, 1975.

120- ----------, **Summa Theologica** (A concise translation), ed. by: Timothy McDermott, USA, Christian Classics, 1991.

121- ----------, **Summa Theologica**, Trans. by: Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros. edition, 1947 (Source: http: // www. ccel.org/ccel/Aquinas/ summa.htm).

122- Titus Lucretius, **The Way Things are**, trans. by: Rolfe Humphries, in: Mortimer J. Adler (ed.) Great Books, V. 11, p. 1-91.

123- Tom F. Driver, «**Drama: Modern Western Theater**», in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion**, V. 4, p. 474-479.

124- W. J. Whalen, «**Eddy, Mary Baker**» in: New Catholic Encyclopedia, V. 5, p. 101-102.

125- W. K. Clifford, «**The Ethics of Belief**», in: William L. Rowe & William J. Wainwright (eds.), **Philosophy of Religion**, Florida, HBJ, 1989, p. 400-406.

126- W. Owen Chadwick, «**Religion and Science in the Nineteenth Century**», in: Philip P. Wiener (ed.), **Dictionary of the History of Ideas** New York, Scribeners, 1973, V. 4, p. 106-108.

127- W. P. Hass, «**Humanism, Secular**», in: New Catholic Encyclopedia, V. 7, p. 226-229.

128 - Wayne Proudfoot, **Religious Experience**, Berkeley, University of California Press, 1985.

129 - Willem A. Bijlefeld, «**Reinach, Salomon**», in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion**, V. 12, p. 264-265.

130 - William E. Mann, «**Philosophy of Religion**», in: Lawrence C. Becker (ed.), **Encyclopedia of Ethics**, V. 2, p. 965-969.

131 - ----------, «**Simplicity and Immutability in God**», in: Thomas V. Morris (ed.), **The Concept of God**, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 253-267.

132 - William Ernest Hocking, **Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion**, New Haven, Yale University Press, 1912.

133 - William J. Wainwright, «**The Cognitive Status of Mystical Experience**», in: William L. Rowe & William J. Wainwright (eds.), **Philosophy of Religion**, Florida, HBJ, 1989, p. 362-385.

134 - William James, **A Pluralistic Universe**, Lincoln & London, University of Nebraska Press, 1996.

135 - ----------, **The Varieties of Religious Experience**, New York, The Modern Library, 1994.

136 - William Lane Craig, **The Kalam Cosmological Argument**, New York, Barnes & Noble, 1979.

137 - William Nicholls, **Systematic and Philosophical Theology**, USA, Penguin Books, 1969.

138 - William P. Alston, «**God and Religious Experience**», in: Brian Davies (ed.), **Philosophy of Religion**, Washington, Georgetown University Press, 1998, p. 65-69.

139 - William P. Alston, «**Religion, Naturalistic Reconstructions of**», in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy** V. 7, p. 145-147.

140 - ----------, **«Religion, Psychological Explanation of»**, in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, V. 7, p. 148-150.

141 - ----------, **«Religion»**, in: Paul Edwards (ed.), **The Encyclopedia of Philosophy**, New York, Macmillan, 1972, V. 7, p. 140-145.

142 - ----------, **«Religious Language»**, in: **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, London & New York, Routledge, 1998, V.8, p. 255-260.

143 - ----------, **«Response to Hick»**, in: **Faith and Philosophy**, V. 14, No. 3, July 1997, p. 287-288.

144 - ----------, **Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience**, Ithaca & London, Cornell University Press, 1991.

145 - William Warreen Bartley, **Morality and Religion**, Macmillan, St Martin's Press, 1971.

146 - Winston Davis, **«Sociology of Religion»**, in: Mircea Eliade (ed.), **The Encyclopedia of Religion**, V.13, p. 393-401.

هذا الكتاب الذي نضعه بين أيدي القرّاء المحترمين هو كتاب بحثيٌّ روعي فيه أن يكون صالحًا لاعتماده في التدريس. وموضوعه هو علم الكلام الجديد... وقد بدأ العلماء والباحثون في عصرنا هذا بإضافة صفة «جديد» إلى علم الكلام ما ولّد هذه العبارة: «علم الكلام الجديد». وقد حاولنا شرح هذا المفهوم المستجدّ، وتبيين الفرق بين علم الكلام هذا، وبين مفاهيم قد تبدو على صلة به مثل: «فلسفة الدين»، أو «اللاهوت الفلسفي» (علم الكلام الفلسفيّ)... ولسنا نبتغي من وراء تدوين هذا الكتاب تدوين كتابٍ تعليميٍّ في هذه المادة الدراسيّة فحسب؛ بل نهدف إلى الإسهام في البحث العلميّ في هذا الموضوع، ومحاولة أقلمته بعد أن اصطبغ البحث فيه بصبغةٍ غربيّةٍ. وتجتمع في فصول هذا الكتاب سمتان هما: الاختصار والجامعية والشمول؛ بحيث يرى القارئ في طيّات الأبحاث المطروحة في هذا الكتاب ما لا يراه في كتب ودراسات مفصّلة. وقد أدّى الجمع بين الاختصار والشمول في هذا الكتاب إلى تعميق المعالجات في الكتاب؛ والبعد بها عن التبسيط والتسطيح الموجود في كتب التعلّم الذاتيّ... وقد التزمنا بالجمع بين هاتين السمتين "شمول البحث" و"اختصار القول"، حتّى في المباحث الفرعيّة والهامشيّة؛ فسوف يلاحظ القارئ الكريم أنّ بعض الهوامش، هي حصيلة ساعات من البحث حول الموضوعات المرتبطة بها.

المؤلّف
من المقدّمة بتصرّف

Studies in Modern Kalam

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES


ISBN 978-614-427-064-6

بالتعاون مع:


مؤسسة دراسة وتدوين
الكتب الجامعية للعلوم الإنسانية
(سمت)

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بناية ماميا، ط٥ - خلف الفانتازي وُرلد - بولفار الأسد - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 1 961+ - فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com